Proclo

LA PROVVIDENZA E LA LIBERTA' DELL'UOMO

a cura di Luciano Montoneri

Editori Laterza 1986

© 1986, Gius. Laterza & Figli

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel maggio 1986
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari
CL 20-2747-X
ISBN 88-420-2747-2

a Enrico Turolla
amico e maestro indimenticabile,
in memoriam

INTRODUZIONE

Il pensiero neoplatonico tocca il suo punto alto, nel V secolo, con la filosofia di Proclo (410/12 - 485), scolarca della Scuola platonica di Atene, il quale elabora una complessa costruzione dottrinale a carattere fortemente sistematico, dove confluiscono alcuni fondamentali filoni culturali del pensiero antico che si possono così schematizzare: 1. La tradizione di pensiero platonica (comprensiva di quella pitagorica), soprattutto attraverso l'elaborazione teorica fornitane da Plotino e da Giamblico nei secoli III e IV, caratterizzata dall'interesse primario per il problema teologico-metafisico e tutta incentrata sulla dottrina dell'Uno apofatico, inattingibile dall'uomo per via razionale ed esperibile solo attraverso l'estasi mistica (teologia apofatica o negativa). 2. La tradizione aristotelica, costituitasi soprattutto attraverso il vasto e approfondito lavoro esegetico dei Commentatori (in particolare Andronico e Alessandro di Afrodisia), come anche attraverso la riflessione dottrinale dei pensatori medioplatonici aristotelizzanti del II secolo (Albino, Apuleio). 3. Le credenze e le pratiche magico-teurgiche che avevano trovato negli *Oracoli caldaici* il loro testo canonico e nell'opera di Giamblico la loro sistemazione teorica. 4. I culti e le divinità tradizionali del vecchio paganesimo che nel pensiero neoplatonico subiscono un'interpretazione in chiave allegorica e simbolica, per poterne consentire un'adeguata assimilazione da parte del sapere filosofico-teologico. In questo sforzo di interpretazione e sistemazione dottrinale la vecchia religione cultuale greca si arricchisce degli apporti delle religioni orientali.

Così il « sistema » procliano pone al vertice del reale l'Uno

iperessenziale (ovvero superiore all'essere), attingibile non attraverso la contemplazione (*theoria*), come in Plotino, ma attraverso la fede (*pistis*), intesa come apprensione soprarazionale del Principio, come contatto estatico (*synaphè*) dell'anima col Divino. Come Plotino, Proclo pone — dopo l'Uno — altre due grandi Ipostasi metafisiche: l'Intelletto universale e l'Anima cosmica; moltiplicando tuttavia, rispetto al suo grande predecessore, le triadi ipostatiche intermedie, allo scopo di garantire il continuismo metafisico degli enti (a tal fine egli introduce, ad esempio, la dottrina delle Enadi, come intermediarie tra l'Uno e l'Intelligenza e l'altra — assai complessa — delle triadi intellegibili, intellegibili e intellettuali, e intellettuali). I livelli inferiori della realtà sono infine rappresentati dal mondo naturale, corporeo e dalla materia che per Proclo non si identifica con l'assoluto male (come voleva Plotino), ma con la natura del *necessario.*

Proclo fu scrittore fecondissimo e la sua produzione letteraria immensa. Questa può definirsi un poderoso, ininterrotto sforzo di interpretazione dell'opera platonica, attraverso una serie imponente di Commentari ai Dialoghi di Platone, alcuni dei quali ci sono pervenuti (come i Commentari *al Timeo, alla Repubblica, al Parmenide, all'Alcibiade I, al Cratilo*). Tra le altre opere rimasteci vanno poi ricordate, per l'importanza del loro contenuto teoretico, gli *Elementi di Teologia* e la *Teologia platonica.*

Con la denominazione di *Tria Opuscula* si designa una trilogia di brevi scritti di Proclo — che qui presentiamo in prima traduzione italiana integrale [1] — rispettivamente inti-

[1] Viceversa, i *Tria Opuscula* sono stati ripetutamente tradotti in varie lingue moderne europee. Ricordiamo qui le principali traduzioni, in ordine strettamente cronologico: Th. Taylor, *The six books of Proclus, the platonic successor, on the theology of Plato*, London 1816 [comprende la trad. inglese integrale dell'Opuscolo II e una trad. parziale degli altri due]; Th. Taylor, *Two treatises of Proclus, the platonic successor: Ten Doubts concerning Providence and a solution of those Doubts and on the Subsistence of Evil*, London 1833, repr. Chicago 1980 [contiene la trad. inglese degli Opuscoli I e III]; *Proclus's life, hymns and works*, master-

tolati: I. *De decem dubitationibus circa providentiam*; II. *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanichum*; III. *De malorum subsistentia*. Come lasciano arguire i titoli, queste operette ci sono pervenute in traduzione latina; quella curatane, nel sec. XIII (esattamente nell'anno 1280), dall'arcivescovo di Corinto Guglielmo di Moerbeke. Nulla sappiamo dell'epoca in cui questi brevi trattati furono composti; solo da un passaggio del secondo Opuscolo (*De prov.* 45, 1-6), dove Proclo fa un riferimento incidentale alla sua età matura, si può arguire — come fa Boese[2] — che essi debbano appartenere alle opere della vecchiaia del filosofo. Tale congettura è rafforzata dai riferimenti ad altre opere procliane (in particolare ai grandi Commentari) che ricorrono con frequenza nei tre Opuscoli.

Per quanto riguarda la tradizione indiretta di questi testi, bisogna ricordare che numerose citazioni del primo Opuscolo ricorrono nel *De aeternitate mundi contra Proclum* del cri-

key edition putting the reader in full command of the whole subject and giving the full Englished text of all relevant inaccessible minor works, by K. S. Guthrie, North Yonkers (USA) 1925 [contiene la trad. inglese dei tre Opuscoli, che segue quasi alla lettera quella di Th. Taylor]; E. Elorduy, *Ammonio Sakkas, I. La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el ps. Areopagita*, Oña (Burgos) 1959 [contiene la trad. spagnola dell'Opuscolo III e della 5ª questione del I, secondo l'ed. Cousin, rispettivamente alle pp. 51-203 e 322-8]; Th. Borger, *Proklos Diadochos, Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen*, §§ 1-32, Diss., Köln 1971; Proclus, *Zehn Aporien über die Vorsehung*, Frage 1-5, §§ 1-31, übers. und erkl. von K. Feldbusch, Köln 1972; Proklos Diadochos, *Zehn Aporien über die Vorsehung*, Frage 6-10, §§ 32-66, übers. und erkl. von I. Boehme, Köln 1975; Proclus, *Trois études sur la providence, I. Dix problèmes concernant la providence*, texte établi et traduit par D. Isaac, Paris 1977; Proklos Diadochos, *Über die Existenz des Bösen*, übers. und erläut von M. Erler, Meisenheim am Glan 1978; Proclus, *Trois études sur la providence*, II. *Providence, Fatalité, Liberté*, texte établi et traduit par D. Isaac, Paris 1979; Proklos Diadochos, *Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen and Theodoros, den Ingenieur (Mechaniker)*, nach Vorarbeiten von Th. Borger, übers. und erläut. von M. Erler, Meisenheim am Glan 1980; Proclus, *Trois études sur la providence*, III. *De l'existence du mal*, texte établi et traduit par D. Isaac, Paris 1982.

[2] Cfr. H. Boese (ed.), *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo), latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin 1960 (ed. critica), p. x.

stiano Giovanni Filopono (sec. VI); che l'erudito bizantino Giovanni Lido (sec. VI), nell'opera *De mensibus*, riporta un frammento dal *De malorum subsistentia* e che altre citazioni dai tre Opuscoli ricorrono anche in Michele Psello (sec. XI). Ma i « testimonia » di gran lunga più importanti sono costituiti da tre trattati, composti da un principe bizantino del sec. XI — Isacco Sebastocratore[3] — e recanti quasi gli stessi titoli dei trattati procliani: I. *Perì tōn deka pros tēn prònoian aporēmatōn* (« Sui dieci problemi concernenti la provvidenza »); II. *Perì pronòias kai physikès anankēs* (« Sulla provvidenza e il destino »); III. *Perì tēs tōn kakòn hypostàseos* (« Sull'esistenza del male »).

Si deve riconoscere a merito di L. G. Westerink l'aver per primo intuito l'esistenza di una connessione tra questi tre trattati e quelli procliani; sulla base di questa indicazione H. Boese, moderno editore dei *Tria Opuscula*, scoperse che ampi brani dei trattati del Sebastocratore concordavano alla lettera con quelli corrispondenti della traduzione latina dei trattati procliani, fatta naturalmente eccezione per quelle correzioni o omissioni reputate necessarie dal principe bizantino alle esigenze della ortodossia cristiana. Grazie a quest'ampia, impressionante concordanza, Boese ha potuto tentare — sia pure parzialmente — una ricostituzione (spesso congetturale) del perduto testo greco dei tre Opuscoli procliani.

[3] Il titolo onorifico di « Sebastocratore » fu creato per la prima volta dall'imperatore Alessio I Comneno (1048-1118) per il proprio fratello maggiore Isacco, e successivamente esso si trasmise ad altri membri della famiglia imperiale. Ora poiché vi furono — oltre l'anzidetto — altri due prìncipi dello stesso nome e titolo e cioè: il figlio terzogenito di Alessio I e, successivamente, il terzogenito di Giovanni figlio dello stesso Alessio I — si è posto il problema dell'identificazione — tra questi tre personaggi omonimi — dell'autore dei tre trattati. Per molti (Boese, Dornseiff, Rizzo, Beierwaltes) si tratterebbe del primo principe, mentre da ultimo Daniel Isaac, nella sua recentessima edizione critica con traduzione francese a fronte, per Les Belles Lettres, dei tre Opuscoli procliani (cfr. Proclus, *Trois études sur la providence. I: dix problèmes concernant la providence*, texte établi et traduit par D. I., Paris 1977, *Introduction*, pp. 25 sgg.), propende per il secondo principe Comneno, ossia per il figlio terzogenito di Alessio.

Venendo ora a una rapida analisi del contenuto dottrinale dei tre Opuscoli, dobbiamo rilevare anzitutto l'unità tematica che strettamente li collega. I tre scritti sviluppano infatti, sotto angolazioni diverse, il tema della provvidenza la quale, in quanto espressione dell'infinita potenza dell'Uno operante nell'universo, pone una serie di gravi problemi riguardanti in primo luogo la libertà dell'uomo e l'esistenza del male. Se esiste la provvidenza (*pròvoia*) come potere attuoso dell'Uno, anteriore all'intelligenza e volto alla realizzazione del bene universale del cosmo come di quello particolare degli enti finiti, è lecito ammettere l'esistenza del libero arbitrio nell'uomo e la realtà del male nel mondo e nelle creature? È questo il plesso tematico che Proclo sviluppa nei tre Opuscoli con ampiezza di orizzonte speculativo e con grande ricchezza di riflessioni dottrinali.

Nel primo Opuscolo, intitolato *Dieci problemi sulla provvidenza*, Proclo, partendo dall'ammissione della realtà della provvidenza come verità incontestabile acquisita dalla tradizione filosofica a partire da Platone e confermata dalla sapienza oracolare, discute e risolve una serie di dieci problemi che sono i seguenti:

I. Poiché la provvidenza provvede a tutti gli esseri — sia universali che particolari, sia eterni che corruttibili — essa deve averne conoscenza. Qual è dunque il modo di conoscere proprio della provvidenza?

Dopo aver illustrato i vari gradi e forme del conoscere, Proclo dimostra che la conoscenza propria della provvidenza è la più alta di tutte, ossia quella conforme all'Uno-Bene.

II. Poiché la provvidenza conosce tutti gli esseri, essa conoscerà anche quelli contingenti. Ciò pone tuttavia una difficoltà: essendo la conoscenza determinata dal modo del conoscente, la provvidenza non potrà conoscere gli esseri contingenti che secondo il modo suo proprio che è quello determinato e necessario. Pertanto essa preconosce il contingente — che è temporale e indeterminato — nel modo eterno e determinato, sapendolo tuttavia contingente e indeterminato.

III. L'aporia che costituisce il terzo problema è la seguente: se la provvidenza genera sia gli esseri indeterminati che i determinati, è causa di essi secondo la loro identità o diversità? Nell'un caso essa non potrà distinguere l'essere determinato dall'indeter-

minato, nell'altro perderà la propria essenziale unità e identità. L'aporia viene risolta da Proclo partendo dalla premessa che l'Uno della provvidenza, contenendo nella sua potenza infinita tutti gli esseri, li genera secondo l'identità e unità che gli sono proprie. Pertanto nell'Uno va ricercata la radice unica degli enti e delle loro differenze ontologiche, mentre esso non ammette per sé distinzioni categoriali (determinato-indeterminato, necessario-contingente) che hanno senso soltanto in rapporto ai nostri intelletti finiti.

IV. Il quarto problema riguarda la partecipazione degli esseri finiti alla provvidenza dell'Uno e degli dèi. Questa partecipazione comporta, secondo Proclo, una mediazione o comunanza tra i due termini del rapporto: il partecipante (essere finito) e il partecipato (provvidenza). In questa relazione l'essere finito, pur essendo strumento del disegno provvidenziale, non perde la sua autonoma natura ma anzi contribuisce — conformemente ad essa — alla realizzazione di quel disegno.

V. Il quinto problema riguarda l'esistenza del male. Proclo si pone qui una domanda in tutto simile a quella di Agostino: *Si Deus est, unde malum?* E a questa domanda egli dà una risposta ispirata all'autentica dottrina di Platone, negando al male ogni positività e spazzando così il campo da ogni ipotesi dualistica che riconosca l'esistenza di due princìpi metafisici antagonisti. Pertanto al male, in ogni sua forma, Proclo non riconosce alcuna realtà, ma piuttosto una forma spuria ed evanescente di esistenza da lui chiamata *parypòstasis*, ossia quasi-esistenza [4].

VI. Il sesto è un fondamentale problema di teodicea: perché la provvidenza distribuisce le sorti tra gli uomini in maniera così disuguale? E perché i malvagi trionfano, godono e tiranneggiano i buoni? Per rispondere a tali quesiti Proclo fa una distinzione tra beni reali o dello spirito (virtù morali) e beni apparenti o del corpo (salute fisica, ricchezze, potere, etc.). Ora la provvidenza — sostiene Proclo — dà ai buoni i beni veri, mentre quelli apparenti possono toccare ai malvagi. Ma ciò non toglie che questi stiano incomparabilmente più in basso dei primi: infatti mentre i virtuosi posseggono il vero bene, i malvagi hanno solo un simulacro di esso e sono inevitabilmente esposti ai castighi che meritano.

VII. Il problema della disuguaglianza delle sorti, già esaminato riguardo agli uomini, si ripresenta anche riguardo agli animali. Quale spiegazione dare del fatto? Proclo sostiene al riguardo la tesi che la provvidenza estende la sua azione anche su questi esseri. A tal fine egli prospetta due diverse ipotesi: o gli animali son dotati

[4] Sulla nozione di *parypòstasis* cfr. *infra*, p. XVI e n. 7.

di una qualche traccia di vita autonoma e separabile del corpo, ovvero ne sono del tutto privi e vanno considerati meri automi. Nel primo caso essi sono capaci di azioni finalizzate e su di essi interviene la provvidenza che realizza, anche nel mondo animale, il suo disegno di ordine e di giustizia; nel secondo caso gli animali sono sottomessi alla necessità naturale o destino, che è pur sempre una manifestazione del governo della provvidenza sul mondo fisico.

VIII. L'ottavo problema riguarda i tempi d'azione della provvidenza nella punizione dei colpevoli; tempi che spesso si mostrano in notevole ritardo rispetto al compimento delle colpe. Nella risoluzione del problema Proclo si ispira al trattato di Plutarco di Cheronea, *De sera numinis vindicta*, osservando che: *a*) per i peccatori incalliti l'immediata punizione non è necessariamente rimedio efficace; *b*) la cosa più importante è la scelta del momento giusto (*kairòs*) per l'intervento; *c*) l'assenza di punizione rappresenta per il peccatore un castigo ancor più grave, perché ritarda il momento della sua guarigione morale; *d*) il tempo della punizione varia da anima ad anima, secondo il merito di ciascuna; *e*) la provvidenza tiene anche conto della capacità di ravvedimento di ogni anima; *f*) bisogna infine tener conto del carattere tutto soggettivo della nostra misura del tempo.

IX. Il nono problema si formula in questi termini: perché, se esiste la provvidenza, spesso gli innocenti pagano al posto dei colpevoli e i discendenti al posto degli antenati? La risposta di Proclo si rifà sia alla nozione di responsabilità collettiva che lega tutti membri di un dato gruppo sociale (stirpe, famiglia, città), che alla dottrina della trasmigrazione delle anime e alla legge dell'ereditarietà.

X. Se la provvidenza promana dall'Uno, come possono gli esseri intermedi — angeli, dèmoni, eroi — esercitare anch'essi un potere provvidente, pur non essendo dèi? La risposta è che questi esseri esercitano la provvidenza grazie all'Uno che è in essi e che informa la loro esistenza.

Il secondo Opuscolo (*Lettera all'ingegnere Teodoro sulla provvidenza, il destino e la libertà dell'uomo*) si presenta in forma di lunga epistola indirizzata dall'autore a un certo Teodoro, di professione ingegnere ma dotato di spiccati interessi filosofici, il quale aveva composto uno scritto (non pervenutoci) sulla provvidenza in cui — ispirandosi a vedute stoiche — esponeva una concezione dell'universo rigorosamente deterministica e fatalistica. Infatti — a quanto c'informa lo stesso Proclo — Teodoro, per spiegare l'origine e la struttura del-

l'universo, ricorreva nel suo scritto alla metafora della « macchina » costruita da un divino ingegnere (il destino o provvidenza) nella quale il moto di ciascuna ruota dell'ingranaggio determinerebbe quello delle altre, mentre il moto complessivo della macchina dipenderebbe da un'unica causa motrice (il destino). Conseguentemente Teodoro veniva a negare ogni forma di libero arbitrio nell'uomo, potendosi considerare realmente libero solo il destino, come suprema forza motrice dell'universo.

La risposta dottrinale di Proclo alle tesi del suo interlocutore si articola su due punti fondamentali: *a*) distinzione concettuale di « provvidenza » (*pròvoia*) e « destino » (*anankē*) e dei relativi ambiti metafisici; *b*) fondazione della libertà umana sulla base della natura « mediale » dell'anima. Per quanto riguarda il primo punto Proclo definisce la provvidenza come il supremo potere dell'Uno che governa tutti gli esseri della realtà universale; potere cui nulla si sottrae, neppure il destino il quale è invece una forza subordinata alla provvidenza e che esercita la propria influenza sugli esseri sensibili e corporei. Per quanto riguarda il secondo punto, Proclo muove dalla distinzione tra anima razionale e irrazionale: immortale e separabile dal corpo la prima, inseparabile da questo e mortale la seconda. Ora l'anima razionale è, per sua essenza, al di sopra del mondo corporeo, anche se svolge all'interno di questo la propria attività, e come tale si sottrae al dominio del destino. Ma essendo tuttavia un ente « intermedio » tra l'intellegibile e il sensibile, essa può innalzarsi verso l'alto o scendere verso il basso. La libertà pertanto consiste per Proclo nella capacità di autodeterminazione e nel carattere di spontaneità dei nostri atti, il che viene a costituire la « qualità » delle azioni umane, ossia quella connotazione che ne sancisce l'irriducibilità a ogni altra specie di azione svolgentesi nell'universo fisico.

L'ultimo Opuscolo della trilogia, dal titolo *Sull'esistenza del male*, affronta il problema del male in rapporto alla realtà della provvidenza e alla libertà dell'uomo. Tale problema ha una sua innegabile centralità nella teoresi procliana, com'è

dimostrato dal suo frequente riproporsi in altre importanti opere quali i Commentari *alla Repubblica*, *al Timeo*, *al Parmenide* e nella *Teologia platonica*. Il che peraltro si spiega assai bene se ci si richiama alla visione assiologica del reale propria del platonismo, che rendeva questa filosofia particolarmente sensibile al problema del valore (e, conseguentemente, del disvalore). Così Proclo, da autentico platonico, affronta questo problema in una prospettiva che si rifà fedelmente a quella dell'antico maestro Platone, proponendo del problema del male una soluzione rigorosamente monistica e antidualistica [5].

Richiamandosi in apertura alle indagini dei precedenti filosofi i quali si erano domandati: *a*) se il male esiste o meno; *b*) e se sì, come esiste; *c*) e donde viene all'essere, Proclo si pone a sua volta una serie di domande che esigono risposta, e cioè: *a*) se il male esiste, è di natura sensibile o intellegibile? *b*) se ha realtà intellegibile, deriva o no da un principio? *c*) e se non ha principio, possiede o no realtà sostanziale? *d*) e se non ha realtà sostanziale, com'è sorto il male, visto che il principio di tutto — il Bene — ha natura totalmente diversa?

Al primo quesito (se il male esiste) Proclo, da autentico platonico, dà risposta negativa: non può esistere ciò che per definizione non partecipa in alcun modo del principio di tutto — il Bene —; onde « se il male è contrario al bene, esso non rientra tra gli enti reali ». Tuttavia i sostenitori dell'esistenza del male fanno valere il richiamo alla realtà effettuale che testimonia il reale conflitto del bene e del male, della virtù e del vizio e — all'interno delle anime — delle passioni e della ragione; inoltre, senza il male, non sarebbe possibile il processo di generazione e corruzione, perché nulla si corromperebbe e, di conseguenza, nulla potrebbe venire all'essere.

A queste obiezioni Proclo ribatte distinguendo tra male assoluto (che per definizione non è) e male relativo il quale

[5] Sul carattere monistico della dottrina platonica del male ci permettiamo di rinviare al nostro volume: L. Montoneri, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Padova 1968. Cfr. in particolare pp. 413-25.

invece esiste negli enti reali come deficienza di bene e di essere.

Poiché il primo male o male in sé non esiste, esso non può identificarsi con la materia, come aveva invece sostenuto Plotino [6]. Questa per Proclo va invece definita — conformemente alla dottrina platonica del *Timeo* — come la natura del « necessario » e il « ricettacolo della generazione ». Se la materia non è un male, non lo è *a fortiori* neanche il corpo. Riprendendo la dottrina del platonico *Filebo*, Proclo può così concludere che la materia in quanto « illimitatezza » (*àpeiron*) e il corpo in quanto « misto » (*miktòn*), essendo stati generati da dio, non sono mali ma beni.

Per quanto riguarda il problema dell'origine del male Proclo, criticate le tesi dottrinali avanzate da altri filosofi, risponde che i mali — a differenza dei beni che risalgono a un'unica causa, l'Uno-Bene — hanno cause molteplici, indeterminate e particolari, caratterizzate però tutte dalla deficienza e dall'impotenza, ossia dalla negatività; pertanto il loro modo di esistere deve definirsi — secondo Proclo — col termine di *parypòstasis* o quasi-esistenza [7].

[6] Sulla dottrina plotiniana della materia e del male si veda L. Montoneri, *Plotino, « Enn. I, 8 » e le trasformazioni della dottrina platonica del male*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Atti del Convegno Internazionale (Catania, 27 sett. - 2 ott. 1982), Roma 1985, pp. 249-63.

[7] A giustificazione della nostra traduzione del termine procliano di *parypòstasis* con « quasi-esistenza », osserviamo che il suo significato lessicale è anzitutto quello di « esistenza parallela » (cfr. Lessico Liddell-Scott-Jones) o di « esistenza imperfetta » (Rocci), dove il prefisso *para*, oltre a designare parallelismo, esprime altresì idea di approssimazione e d'inferiorità. Crediamo pertanto che l'espressione « quasi-esistenza » renda adeguatamente l'idea di un'esistenza imperfetta e approssimata rispetto a quella autentica, alla quale rimane decisamente inferiore e subordinata. La nostra traduzione trova conferma nel Lessico dello Stephanus (*Thesaurus graecae linguae*, a cura di K. B. Hase e W. Dindorff, rist. anast. Graz 1954^3) che traduce *parypòstasis* con « subexistentia (quod minus est quam *hypòstasis*) » e, allo stesso modo, il verbo *paryphìstamai* con « propemodum subsisto, fere in natura sum rerum; est enim minus quam *hyphìstamai* ». La nostra traduzione ci sembra dunque concettualmente vicina a quella di Erler (« Nebenexistenz » nel senso di « uneigentliche Existenz »), meno vicina a quella di Taylor (« deviation from subsistence »), mentre si allontana da quella di Isaac (« contre-existence ») che ci sembra accen-

All'ultimo problema (com'è possibile il male se esiste la provvidenza?) Proclo risponde affermando la compatibilità del male col potere provvidente. Infatti poiché il male che ha una qualche forma di esistenza è sempre commisto al bene, esso rientra nel quadro del disegno provvidenziale e si piega come docile strumento ai fini di quel potere. Il filosofo può così concludere con sentimento ottimistico la sua trattazione, ribadendo l'universalità e infinità della provvidenza, dalla quale procede la totalità degli enti, compreso il male medesimo che, considerato alla sua fonte, è anch'esso generato dagli dèi e dunque bene. Il male insomma — ci sembra questa la conclusione ultima di Proclo — è un'entità fantasmatica, simile a un'illusione ottica che nasce da una prospettiva ristretta sulla realtà. Sol che ci si sollevi infatti dal punto di vista particolare a quello universale, il male apparirà nella luce del bene del quale è, sia pur infima, creatura.

L. M.

Catania, aprile 1986

tuare troppo l'opposizione al concetto di « esistenza ». — Il termine *parypòstasis* ricorre ancora in altri passi procliani, sempre in contesti dottrinali riguardanti il problema del male. Cfr. *in Tim.* I 373, 22 - 381, 21 Diehl; *in Remp.* I 32 sgg. Kroll; *Theol. plat.* I 18, p. 84-85 Saffrey-Westerink.

AVVERTENZA

Abbiamo condotto la presente traduzione dei *Tria Opuscula* sul testo edito (con trad. francese a fronte) da D. Isaac per la Casa editrice Les Belles Lettres di Parigi (Proclus, *Trois études sur la Providence*, I, II, III, cit. *supra*, cfr. Introduzione, n. 1) che riproduce, tranne qualche rara variante, il testo critico di H. Boese (cit. *supra*, cfr. Introduzione, n. 2).

Abbiamo sempre indicato in nota i rari casi nei quali si è seguita altra lezione.

Delle traduzioni moderne abbiamo tenute presenti, in particolare, quella francese dello stesso Isaac, quella tedesca di Erler (Opuscoli II e III) e quella inglese di Taylor (Opuscoli I e III).

LA PROVVIDENZA
E LA LIBERTÀ DELL'UOMO

I.

DIECI PROBLEMI SULLA PROVVIDENZA *

* *De decem dubitationibus circa providentiam*

⟨ *Proemio* ⟩

1. Il grande Platone, nel decimo libro delle *Leggi*[1], con argomentazioni per così dire adamantine, ci ha indotti a riconoscere l'esistenza della provvidenza, e in molti altri passi ancora — come ad esempio nel *Timeo*[2] — ci ha mostrato che l'opera demiurgica è stata tutta fino all'ultimo diligentemente elaborata grazie alla provvidenza di dio, come egli dice letteralmente.

Ma occorre che noi, persuasi come siamo delle dimostrazioni di Platone e degli oracoli che efficacissimamente le confermano[3] (credo infatti che questa tradizione oracolare sia, per gli uomini degni d'intendere i messaggi divini, la più evidente dimostrazione della provvidenza, atta a scacciare i fantasmi d'ogni genere che in molti intelletti sono di ostacolo all'accettazione di questa evidenza, ossia che tutto esiste secondo i piani della provvidenza), riconduciamo alla verità dei fatti coloro che, discettando su queste cose, non fanno che inutili chiacchiere. E questo facciamo non come se tale problema non avesse ricevuto una particolare attenzione da parte dei nostri predecessori, ma come se la nostra anima — malgrado le innumerevoli questioni e indagini in proposito — volesse ancora parlarne e sentirne parlare e rivolgersi a sé medesima come a volerne discutere con se stessa e non soltanto

[1] Plat., *Leg.* X 899 d sgg.
[2] Id., *Tim.* 30 b 5 sgg.; Plot., *Enn.* III 2, 6, 21.
[3] Riferimento agli *Oracoli caldaici*.

limitarsi a ricevere dall'esterno le discussioni su temi siffatti.

Orsù dunque, interrogando noi stessi, se è il caso, e riflettendo nel segreto dell'anima nostra, cerchiamo di esercitarci nella risoluzione dei dubbi — che essi siano stati avanzati o meno dai nostri predecessori — e conduciamo a fondo l'esame, senza fare alcuna differenza; giacché, fin quando esporremo tesi a noi stessi gradite, avremo l'impressione di esprimere e mettere per iscritto le nostre stesse idee, soprattutto se prenderemo a guida l'Ermete Comune[4] il quale, come si dice, pone in ogni anima, prima dell'apprendimento, le anticipazioni delle nozioni comuni.

⟨ *Problema I* ⟩

2. Esaminiamo anzitutto il seguente problema. Esiste una provvidenza per tutti gli esseri, sia universali che particolari, — fino a quelli più elementari, costitutivi del mondo celeste e subceleste — e per gli esseri sia eterni che corruttibili? E questa provvidenza deve necessariamente conoscere il merito degli esseri ai quali provvede (altrimenti essa non potrebbe condurre tutti gli esseri secondo il loro merito, poiché lo ignorerebbe)? E come essa conosce tutte le cose — sia universali che particolari — e qual è il modo di questa conoscenza? Quando avremo compreso ciò, potremo successivamente studiare tutti gli altri problemi.

3. Ponendoci dunque in primo luogo questo quesito ed evocando l'Ermete Comune, diciamo che esiste anzitutto una conoscenza costituzionalmente legata all'irrazionalità — chiamata sensibilità o immaginazione — la quale attinge le cose particolari e che non sono al di fuori del mondo corporeo, il che dimostra come questi modi di conoscere siano propri degli esseri particolari. Esiste poi un'altra forma di conoscenza, inerente essenzialmente alla vita razionale, che viene chiamata

[4] Ermete è detto « Comune » (*koinòs*) in quanto è il dio che presiede alla ripartizione dei ritrovamenti fatti in comune. Cfr. Procl., *in Alc.* 105, 1-2 (Westerink). Cfr. anche Jambl., *de myst.* I 1, 4-5.

opinione e scienza. Questa differisce dalla conoscenza irrazionale in quanto conosce l'universale, mentre — come si è detto — la conoscenza irrazionale coglie soltanto gli esseri qualificati come particolari. Opinione e scienza differiscono poi tra loro per il fatto che la prima (cioè l'opinione) è conoscenza delle cose mutevoli, mentre la seconda (cioè la scienza) è conoscenza delle cose stabili e che giammai mutano.

Esiste poi un'altra forma di conoscenza, superiore alle precedenti, detta intellettuale, la quale è, per un verso, apprensione simultanea e semplice di tutti gli enti e, per l'altro, apprensione di tutti gli enti secondo l'unità; pertanto si distinguono da una parte la conoscenza propria dell'intelligenza assolutamente perfetta e dall'altra quella propria delle intelligenze particolari: e tutte hanno una comprensione universale e pertanto superano le conoscenze razionali, ma l'intelligenza perfetta è e pensa ogni cosa nel modo della totalità mentre le intelligenze particolari conoscono nel modo della particolarità, poiché ciascuna pensa in rapporto a ciò che è ed è in rapporto a ciò che pensa [5].

4. Al di là di tutte queste sta la conoscenza della provvidenza, la quale esiste al di sopra dell'intelligenza e a opera del solo Uno; Uno per il quale ogni dio esiste e, come si dice, provvede a tutti gli esseri, ponendosi egli stesso in un atto anteriore all'intelligenza la quale anch'essa per quest'Uno esiste e conosce tutte le cose. Infatti, poiché le altre conoscenze devono necessariamente possedere una naturale affinità con le corrispondenti esistenze (*ypostasibus*) — ad esempio, l'immaginazione e la sensibilità, poiché sono proprie della vita irrazionale, devono considerarsi anch'esse irrazionali; e le conoscenze anteriori a queste devono considerarsi razionali, in quanto sono proprie delle anime razionali; e intellettuali devono considerarsi le conoscenze che sono proprie delle intelligenze — sarebbe assurdo che la conoscenza degli dèi, in quanto tali, non si determini in rapporto alla loro esistenza unitaria, dato che le nozioni comuni giudicano il divino come

[5] Cfr. Procl., *Elem. theol.*, 174 (Dodds); *Theol. plat.* I, p. 66, 3 (Saffrey-Westerink).

alcunché di superiore all'intelligenza e pongono la conoscenza di ciascun essere come correlativa alla sua propria essenza. Pertanto se la provvidenza è ciò che si definisce come conforme all'Uno e che elargisce il bene a tutti gli esseri, e se poi il bene è identico all'Uno [6], allora questa esistenza unitaria con la quale essa provvede a tutti gli esseri è la stessa con cui conosce questi esseri medesimi e ad essi provvede. Grazie all'Uno dunque la provvidenza conosce tutte le cose, il che equivale a dire: la provvidenza non è per nulla più degli esseri universali che dei particolari, degli esseri secondo natura che di quelli contro natura, delle forme che degli esseri senza forma. E infatti, come deve esserci una facoltà indivisibile di giudizio per tutte le cose che si percepiscono sensibilmente, e un'altra per le forme che esistono anteriormente alle cose sensibili e che distingue queste forme (se infatti — ha detto qualcuno — si percepisse una cosa con un atto dello spirito e un'altra cosa con un diverso atto, sarebbe come se io percepissi l'una cosa e tu l'altra) [7], così bisogna che esista un'altra facoltà, anteriormente alle forme, che possiede una conoscenza unica sia degli esseri universali che degli individui: se no, come potrebbe essa classificarli in partecipati e partecipanti, non avendo questi tra loro nulla in comune se non l'uno?

Dunque al di sopra del soggetto che conosce le forme esiste quello che conosce tutti gli esseri in quanto sono unità. Ed è evidente che quest'ultimo soggetto conosce secondo l'uno nella misura in cui il simile è conosciuto dal simile [8], nel senso cioè che la causa conosce ciò che da essa deriva. L'Uno infatti è presente dovunque e in tutti questi esseri.

Non ogni essere, quale che esso sia, è universale, dato che altro è l'essere universale, altro quello particolare; né ogni essere è forma, dato che esiste qualcosa che non è forma; né

[6] L'identità Uno-Bene è assioma fondamentale del pensiero neoplatonico e procliano in particolare. Cfr. *Elem. theol.* 8, 11, 12, 13.

[7] Esempio tratto da Aristotele (*de anima* III 2, 426 b 19).

[8] Antico principio della gnoseologia greca, formulato per la prima volta, a quanto sembra, da Empedocle (cfr. Arist., *de an.* I 2, 404 b) e ripreso successivamente da altri pensatori (cfr. Plat., *Tim.* 45 b, 68 a; Plot., *Enn.* I 6, 9, 29-34.

ogni essere è secondo natura, dato che esiste anche l'essere contro natura. Mentre invece è uno ogni essere che può esser colto dall'intelligenza, dato che l'Uno è al di sopra di tutti gli esseri. Infatti se alcunché non partecipasse dell'Uno, non esisterebbe assolutamente né potrebbe esser partecipe della provvidenza.

Pertanto, se nulla si sottrae all'Uno, chi conoscesse da sé tutte le cose, le conoscerebbe in modo unitario: egli infatti potrebbe conoscere o nel modo dell'Uno o in quello del non-uno, ma quest'ultimo è il modo inferiore del conoscere, incompatibile con quello dell'Uno. Pertanto egli conoscerà per mezzo dell'Uno ogni essere, quale che esso sia, giacché ogni essere è uno.

Se dunque un essere conosce tutte le cose, le conoscerà secondo l'Uno: questo infatti è comune a tutte le cose, sia a quelle che sono come a quelle che non sono [9].

5. Allora, poiché la provvidenza, come si è detto, si determina conformemente all'Uno e al Bene, e il Bene esiste prima dell'intelligenza (questa infatti, come del resto tutti gli esseri, appetisce il Bene mentre il Bene non appetisce l'intelligenza), la conoscenza provvidenziale deve necessariamente porsi al di sopra di quella intellettuale; e la provvidenza deve necessariamente conoscere ogni cosa con l'uno che le è proprio, conformemente al quale essa adorna col bene tutti gli esseri, sia quelli pensanti che i non pensanti, sia i viventi che i non viventi, in tutti infondendo l'unità, riflesso dell'unità sua propria. Infatti l'Uno della provvidenza non è come l'uno individuale [10], giacché questo è l'ultimo degli enti, inferiore all'Uno universale ma — in quanto è quello che è — partecipe di esso. Viceversa, l'Uno della provvidenza è superiore allo stesso uno universale, giacché questo è un determinato uno ma non l'Uno in sé: esso è molteplice e non solamente

[9] Qui Proclo intende riferirsi non all'assoluto non-essere che, per definizione, assolutamente non è, ma al non-essere come alterità (cfr. Plat., *Soph.* 258b), che è pur partecipe dell'uno.

[10] Proclo allude qui all'uno quale elemento semplice e indivisibile (*àtomon*) dell'essere, distinto dall'Uno principio supremo che è al di là dell'essere (cfr. *Elem. theol.* 66, 67).

uno, giacché ha in se stesso le differenze degli esseri che contiene. Mentre non è siffatto quell'uno secondo il quale esiste la provvidenza, ossia non è un Tutto, perché questo è divisibile, mentre quello esiste come realmente Uno e come realmente indivisibile. Insomma, quando diciamo di quest'Uno che è produttivo di tutti gli esseri, diciamo anche che ne è il salvatore, in quanto possiede un'esistenza più reale di ogni sostanza, più manifesta di ogni conoscenza, che non si divide negli oggetti che conosce né si muove intorno ad essi. Proprietà, queste, che sono invece della conoscenza psichica e intellettuale: infatti ogni intelligenza, pur essendo una, è molteplice per l'essere e per il conoscere e ogni anima, essendo movimento, col movimento anche pensa. Mentre l'Uno della provvidenza, rimanendo immoto e indiviso nella propria unità, conosce ogni cosa nell'identico modo, non soltanto l'uomo, il sole e ogni altro essere simile, ma anche ogni essere singolare: giacché nulla sfugge a quest'Uno sia dal punto di vista dell'essere che dell'esser conosciuto. Si dice infatti, e ben a ragione, che il cerchio esiste tutto intero nel centro in modo centrico, visto che il centro è causa mentre il cerchio è causato [11], e che nell'unità esiste unitariamente ogni numero per la medesima ragione. Ma nell'Uno della provvidenza ogni cosa è contenuta in maggior grado, dato che esso è uno in un grado maggiore che il centro e l'unità. Pertanto come il centro, se avesse conoscenza del cerchio, l'avrebbe in modo centrico, conformemente alla sua esistenza, e non la dividerebbe nelle parti del cerchio, allo stesso modo la conoscenza unitaria della provvidenza è — nella sua stessa indivisibilità — conoscenza di tutti i divisi e di ciascuno degli esseri individualissimi e universalissimi; e come essa fa sussistere ogni ente secondo l'Uno, così anche secondo l'Uno lo conosce; e la conoscenza non si divide nei conosciuti, né i conosciuti si confondono insieme a causa dell'unità assolutamente una della conoscenza [12]: ma essendo una, questa contiene tutta l'infinità dei conoscibili e supera in unità l'unità dei medesimi.

[11] Cfr. Plot., *Enn.* VI 8, 18, 23 e 38.

[12] Questo passo si rifà al problema del rapporto uno-molti, dibattuto nel *Parmenide* platonico (131).

Questa è dunque la risposta che va data al primo problema.

⟨ *Problema II* ⟩

6. Proseguendo nella nostra indagine consideriamo, se vuoi, il secondo problema.

Noi affermiamo che la provvidenza conosce le cose contingenti e gli antichi hanno mostrato a sufficienza le enormi difficoltà che questo problema solleva. Ragione per cui coloro che hanno ammesso l'universalità della provvidenza, hanno escluso dal novero degli enti la natura del contingente, mentre altri — ossia coloro che non intendevano affatto contestare l'evidente realtà del contingente — hanno negato che l'azione della provvidenza giungesse fino ad esso [13]. Gli uni e gli altri tuttavia ammettono giustamente, in via preliminare, il principio secondo il quale la provvidenza medesima deve necessariamente conoscere gli esseri ai quali provvede e che questa conoscenza — a causa dell'incerta natura del contingente — non può essere anch'essa incerta.

Dunque non è ora nostro intendimento dimostrare la verità delle due tesi precedenti — ossia quella che afferma l'universalità della provvidenza e l'altra che considera il contingente non un mero nome ma una natura rientrante nel novero degli enti —, giacché noi ci siamo proposti di risolvere le grandi e molteplici difficoltà di questo argomento, partendo dal presupposto della realtà della provvidenza e del suo universale governo sulla totalità degli enti.

7. Posto ciò e ammesso che la provvidenza è anteriore agli enti, diciamo che la sua conoscenza (e osservo poi che ogni conoscenza è sempre intermedia tra un soggetto conoscente e un oggetto conoscibile e che parte dal primo per andare verso il secondo, unificandoli così entrambi) non sfugge a questa alternativa: o accogliere in sé le modificazioni del conoscente

[13] Riferimento a Peripatetici e Stoici (*SVF* II 280, n. 963). Cfr. anche *infra*, Op. II (*de prov.*) 63, dove si definiscono « eretiche » quelle posizioni teoriche.

e ad esso esser simile, o assomigliare invece all'oggetto conosciuto; oppure, infine, rifiutare ambedue queste ipotesi, in quanto la conoscenza non si acconcerebbe a nessuna delle due.

Ma se avesse la sua realtà nell'oggetto conoscibile, la conoscenza dovrebbe necessariamente determinarsi soltanto secondo il conoscibile, mentre se l'avesse in ambedue i termini o al di fuori di essi, la conoscenza non dovrebbe dipendere più dall'uno che dall'altro. Ora, poiché essendo nel conoscente essa tende verso il conoscibile, è evidente che, essendo essa il compimento del primo termine e aspirando all'altro, dovrà necessariamente determinarsi secondo la natura del conoscente [14], possedendo del conoscibile solo quel tanto che possa distinguerla dalle conoscenze di altri conoscibili, giacché la conoscenza deve pur avere necessariamente qualcosa del conoscibile che è il suo fine.

Chiarito ciò, io dico che la conoscenza che è nel conoscente si caratterizza, quanto al suo essere, a partire dalla natura di questo conoscente. È chiaro pertanto che le conoscenze degli esseri immutabili sono anch'esse immutabili sotto ogni riguardo, mentre contrarie a queste sono le conoscenze degli esseri mutevoli; che la conoscenza degli esseri di natura irrazionale è anch'essa irrazionale, mentre quelli la cui natura è costituita dalla ragione e dall'intelligenza hanno una conoscenza che è anch'essa ragione e intelligenza; e infine, che superiore è la conoscenza di quegli esseri che hanno natura superiore. In guisa che, se la realtà della provvidenza fosse in qualunque modo distante dall'Uno, ne conseguirebbe necessariamente che anche la sua conoscenza si allontanerebbe, per così dire, dall'Uno; mentre se questa realtà non fosse altra dall'Uno, essa, conoscendo, rimarrebbe nell'Uno e, dimorandovi, conoscerebbe tutte le cose secondo la stessa proprietà di quello.

E come la provvidenza conosce le cose conoscibili nel modo dell'unità, anche se esse sono molteplici, così le conosce nel modo della necessità, anche se sono contingenti. Insomma essa conosce ogni cosa secondo la sua propria natura e non secondo quella degli oggetti conosciuti. Pertanto nessuna pro-

[14] Cfr. *infra*, Op. II (*de prov.*) 64.

prietà degli oggetti conoscibili l'affetta: né la divisibilità, né il divenire temporale, né la corporeità, né l'instabilità, ma una sola definizione la specifica quanto alla conoscenza di questi conoscibili: una definizione di incorporeità, atemporalità, indivisibilità, trascendenza su tutti i contrari, visto che — come è stato dimostrato — la conoscenza si determina secondo la natura propria del conoscente e questo conoscente ha natura unitaria, immutabile, fondata su un termine unico.

8. Se dunque qualcuno ricercasse in che modo la provvidenza conosce le cose contingenti, noi gli diremmo: essa non le conosce secondo il loro esser contingenti — il che infatti ci confonderebbe — ma secondo il suo essere provvidenza, e cioè secondo un modo superiore alla realtà delle cose contingenti [15].

Noi affermiamo infatti che la provvidenza non conosce le cose contingenti guardando ad esse, così da essere compartecipe della loro instabilità, ma che — stando al di fuori di esse e anteriormente al corso dei tempi — ha avuto in sorte la conoscenza di tutti gli esseri che mutano nel tempo, dato che conoscere ciascuna cosa a partire dalla sua causa ha più valore che conoscerla per se stessa, e conoscerla secondo un modo superiore ha più valore che conoscerla secondo un modo ad essa corrispondente. Conoscendo dunque l'indeterminato in modo determinato, la provvidenza conosce e che esso è indeterminato e che in lei si determina; e non soltanto che in lei è determinato — il che equivarrebbe a non conoscerlo — né soltanto che esso è indeterminato — il che equivarrebbe a non conoscerlo secondo l'essenza che le è propria. Pertanto la sua conoscenza comprende ambedue gli aspetti: quello della determinatezza a causa del conoscente, e quello dell'indeterminatezza a causa della natura dell'indeterminato. Ed essa conosce quest'insieme, perché ha una conoscenza determinata dell'indeterminato — significando l'indeterminazione una realtà

[15] In questo paragrafo Proclo tratta del celebre e dibattutissimo problema dei « futuri contingenti », oggetto — nell'antichità — di appassionate controversie tra platonici e aristotelici e successivamente — nel Medioevo — tra averroisti e tomisti. Proclo ritorna più avanti (paragrafo 14) sullo stesso problema e ancora nell'Op. II (*de prov.*) 62 sgg.

futura e non in atto — e perché la sua conoscenza apprende in precedenza la causa dell'indeterminato. Essa sa infatti che un indeterminato sta per passare all'essere e, scorgendone la causa, conosce anche quello; e quest'indeterminato essa conosce secondo il modo in cui gli dà l'esistenza: e gli dà l'esistenza non nel modo indeterminato ma in quello determinato, ond'essa conosce anche l'indeterminato determinatamente, così come conosce nel modo incorporeo e inesteso ciò che — venendo dopo di lei — sarà stato fatto esteso e corporeo. Sarebbe come se la ragione inclusa nel seme [16] — essendo una e intera in ciascuna parte del seme e possedendo la causa per cui ciò che da esso nascerà sarà diviso in parti — sapesse di essere la causa della divisione per ciò che viene dopo di lei, pur essendo lei stessa indivisibile, e pertanto dicesse: « io contengo in modo indivisibile il divisibile, non distinguendomi né dall'uno né dall'altro, ma comprendendo nel migliore ciò che è peggiore, affinché la divisione né sia senza causa né sia anticipata nella causa, ma sia invece là in alto secondo la causa e negli esseri che la ricevono secondo l'esistenza loro propria ». E se questa ragione cercasse la causa della divisione che è in lei, troverebbe che lei stessa, pur essendo indivisa, si trova tuttavia in un altro soggetto e che il suo essere in altro e non in se stessa ha dato alle ragioni parziali di essere divise, di trovarsi in altri e di non essere ciascuna dappertutto.

È in questo modo dunque che noi diciamo della provvidenza che è causa di tutti gli esseri che conosce e che conosce gli esseri di cui è causa: i determinati e gli indeterminati in modo determinato, e la genesi degli indeterminati come ancora da venire e la causa per la quale questa genesi, in quanto determinata, darà agli esseri indeterminati l'accesso all'esistenza. E il fatto che l'indeterminazione esista negli esseri che vengono dopo la provvidenza non comporta nessuna impossibilità, poiché anche questa indeterminazione è precompresa nella conoscenza provvidenziale, così come conviene alle cause. Ma ciò è ormai sufficientemente chiaro.

[16] Richiamo alla nozione stoica di « ragione seminale » (*logos spermatikòs*) come principio indiviso dello sviluppo degli esseri divisibili, e tuttavia capace di dividersi in ragioni parziali. Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, tr. it., Firenze 1967, vol. I, p. 151.

⟨ *Problema III* ⟩

9. Il terzo problema che segue, merita di essere considerato con grande attenzione: Se la provvidenza è causa sia degli esseri indeterminati che dei determinati, lo è secondo l'identità di queste due categorie di esseri o secondo la loro alterità?

Ora, se lo è secondo l'identità, come potrà la provvidenza distinguere nella sua conoscenza che degli esseri da lei derivanti l'uno sarà determinato, l'altro indeterminato? E se invece lo è secondo l'alterità, come potrà l'unità continuare ad esistere nella sua sostanza, se questa è ora di una specie ora di un'altra?

10. E allora, invocando qui il dio che deve portare a compimento il travaglio del parto che avviene nell'anima nostra su questo argomento, pregandolo di illuminarci nella nostra riflessione, richiamiamo a noi stessi il principio che ci insegna che la provvidenza è fondata sull'Uno. Anche le nozioni comuni infatti ci dicono che ogni essere provvidente trasmette sempre un bene reale o apparente a coloro ai quali provvede, e che esercitare la provvidenza altro non significa che far del bene, chiunque possa esserne il destinatario. Ma il dono del bene diciamo che è in ogni caso il dono dell'Uno; e ciò abbiamo affermato anche prima, per la ragione che l'Uno è il Bene e il Bene è l'Uno [17]. E questo è stato detto e ridetto mille volte.

Noi dunque affermiamo che è la stessa cosa caratterizzare la provvidenza nel senso dell'Uno o del Bene. Ma — come abbiamo già in precedenza osservato — l'Uno della provvidenza non è come l'uno della materia: quest'ultimo infatti è impotente e sterile, poiché nulla viene dopo la materia, mentre il primo è produttivo e attivissimo, poiché tutti gli esseri vengono dopo la provvidenza. Quest'Uno ancora non è uguale all'uno individuale, poiché quest'ultimo risulta quando si è giunti all'ultimo limite della divisione [18], e così esso

[17] Cfr. *supra*, 4.
[18] Cfr. *supra*, 5; *Elem. theol.* 59.

è uno in quanto non è nessuno degli altri; mentre quello è Uno in quanto comprende in sé tutte le cose ed in tutte è presente, costituendone la causa e il principio salvifico. Né esso è ancora uguale — il che può sembrare strano — all'uno che alcuni chiamano universale, giacché questo — anche se comprende gli enti che sono al di sotto di lui, a ciascuno dei quali conferisce l'essenza — ha accolto in precedenza le differenze degli enti che in sé contiene ed è, per quanto riguarda l'essenza, un uno-plurimo [19]; mentre l'uno della provvidenza trascende la molteplicità degli esseri che esso ha la capacità di produrre e di recare a compimento e non può accogliere in sé varietà alcuna.

Non essendo pertanto nessuno di questi tipi di uno, ma stando al di sopra di ogni essenza specifica e tuttavia generando tutti gli esseri secondo l'unità, esso possiede una potenza unitaria, incircoscrivibile, incontenibile per tutti, cosicché agli esseri che dalla provvidenza derivano la loro esistenza — sia a uno solo come a tutti presi individualmente o nel loro insieme — non è possibile far svolgere la potenza che in essa preesiste, né contenerla in sé medesimi, né raccoglierla nel proprio seno, né assumerla in sé; ma le potenze di questi esseri, quasi abbeverandosi a quella fonte, sono in qualche modo partecipi di essa, ciascuna nella misura in cui è fatta per amarla.

11. L'Uno della provvidenza è dunque uno in misura maggiore di ogni unità sia incorporea che corporea, e la sua infinita potenza è tale più di ogni potenza sia infinita che finita. Non è da meravigliarsi infatti che tra le potenze infinite un essere sia più infinito di un altro, giacché in questo dominio non è l'infinità quantitativa che bisogna ammettere, secondo la quale l'infinito non ammette un infinito maggiore [20]. Tuttavia ogni infinito sarà tale in rapporto agli esseri che stanno al di sotto di lui e sarà infinito secondo la potenza; ma per gli esseri che gli stanno al di sopra esso invece sarà finito, essendo da questi limitato; oppure, se non fosse tutt'intorno

[19] Cfr. *supra*, 5; Plat., *Soph.* 251 b; Plot., *Enn.* III 9, 4.
[20] Cfr. *Elem. theol.* 84, 85, 86.

circoscritto dagli esseri superiori a lui, non potrebbe essere a loro sottomesso, né esser in loro compreso se non fosse ad essi sottomesso. Dunque se esso è compreso in loro, lo è pur essendo infinito; ma se è sottomesso e contenuto da quelli, non è infinito per essi. Ma allora non è infinito neppure per se stesso, giacché ciò che è per se stesso infinito, non è da se stesso circoscrivibile, cosicché non potrà contenere né se stesso né conservarsi; ma ogni essere è capace — secondo la propria potenza — di conservarsi. Si deve perciò concludere che ogni essere infinito non è tale che per quelli che vengono dopo di lui [21].

Comprendiamo pertanto che la potenza infinita della provvidenza, contenendo in sé tutte le potenze proprie degli esseri cui provvede, le genera tutte secondo una sola unità e le mantiene ciascuna nella propria infinità, come per porre in tutte l'unità corrispondente all'essenza di ciascuna. Giacché l'unità non è dovunque la stessa: non, ad esempio, negli esseri incorporei come nei corpi, né nei corpi eterni come in quelli corruttibili: è infatti più forte l'unità dei corpi duraturi, altrimenti come spiegare il fatto che questi restano indissolubili, mentre gli altri perdono la loro unità? Si aggiunga inoltre che l'essere incorporeo è più vicino all'unità, mentre il corpo — anche per la sua divisibilità all'infinito — è assai carente di unità.

Non si deve dunque esitare ad ammettere che un essere abbia più unità rispetto a un altro, poiché noi vediamo che ogni cosa diviene sempre altra per diminuzione rispetto a quella che le sta innanzi, fino a giungere all'ultimo grado della propria serie.

12. Essendo dunque la provvidenza congenere all'uno e di potenza infinita, gli esseri da lei prodotti e provveduti — pur fruendo tutti di questa sua duplice azione — esistono secondo l'uno quelli cui sia connaturata la determinatezza e secondo l'infinità quelli cui sia connaturata l'indeterminazione. E infatti gli esseri di quaggiù imitano l'infinità di lassù con la loro indeterminazione e l'uno con la loro determinatezza.

[21] Ivi, 93.

Ecco perché gli esseri primi di questo nostro universo sono quel che sono secondo un limite immutabile, mentre quelli che vengono dopo tendono all'indeterminazione, in quanto occupano il secondo posto. E poiché ogni infinità sussiste secondo l'infinità provvidenziale, mentre ogni determinazione sussiste secondo l'unità, ed essendo l'infinità di lassù dominata dall'unità e a questa appartenente, anche quaggiù gli esseri indeterminati per natura sono soggetti ai determinati, mentre questi regolano i mutamenti d'ogni genere degli esseri che si volgono nell'indeterminazione; e come le cause prime di questi esseri stanno tra loro secondo un ordine reciproco, così anche gli esseri secondi — assumendo una disposizione analoga a quella dei primi — attuano la plenitudine dell'universo, dipendendo i peggiori dai migliori.

13. Ma il nostro discorso riuscirà più chiaro a quanti avranno compreso che anche l'intelligenza produce ciò che produce in un duplice modo, ossia il corpo e l'incorporeo, e che l'uno e l'altro essa produce e conosce in modo incorporeo, conformemente alla propria natura; e come la ragione dell'incorporeo è, nell'intelligenza, incorporea e causa degli esseri incorporei, così la ragione del corpo — anche se incorporea — è causa dei corpi, la prima rendendo simili a sé i suoi prodotti, la seconda — in ragione della sua inferiorità — facendoli invece più estranei alla forma incorporea.

Anche l'anima produce ragioni [22] che vivono e si muovono in altre anime e altre ancora che cadono nella materia; le prime produttrici del sapere scientifico, le seconde delle arti manuali, e tutte secondo il modo della vita, ma le une procedendo attraverso la vita verso la vita, le altre invece attraverso la vita verso ciò che è privo di vita.

Riassumendo: tutto ciò che genera e insieme conosce gli esseri che genera, li genera secondo cause diverse e li conosce secondo la causa superiore; da questa gli esseri si generano alcuni a lei conformi, altri secondo la causa inferiore. Cosicché sarebbe nel giusto chi affermasse che anche la provvidenza, avendo dall'Uno la causa degli esseri determinati e dall'infi-

[22] S'intendono le ragioni seminali. Cfr. anche *infra*, 37.

nità quella degli esseri indeterminati, conosce e genera sia gli uni che gli altri secondo lo stesso modo, ossia secondo il modo determinato (così come l'intelligenza conosce e genera incorporeamente secondo la ragione dell'incorporeo e secondo quella del corpo); ma che, tra gli esseri da essa prodotti, gli uni sono determinati a causa dell'Uno, gli altri sono indeterminati a causa dell'infinità, senza che peraltro gli esseri necessari risultino privi d'infinità né i contingenti di limite: e infatti questi ultimi terminano ai confini del necessario mentre i primi, che sono eterni a causa della loro natura necessaria, partecipano della potenza infinita (altrimenti donde deriverebbe il fatto che essi sono sempre identici a se stessi e mai altri?), ma ora è l'Uno che prevale e che perciò rende necessario l'essere nato conformemente a lui, quasi congiungendo l'illimitatezza al limite; ora è invece l'infinità che, per la fuga di quest'essere dall'Uno che pur lo insegue e lo circonda, ne fa un essere sminuito. Ma la provvidenza conosce ambedue queste specie di esseri [23] anche se — come è stato detto — li conosce secondo il modo superiore, ed essa conosce anche in anticipo il modo di generare che a ciascuno di essi è proprio, conoscendo — per così dire — l'uno come produttore di limite, l'altro come produttore d'infinità.

14. Ogni limite, pertanto, e ogni infinità provengono di lassù, sia negli esseri incorporei che nei corpi [24], e così pure proviene di lassù ciò che è composto di ambedue questi elementi. Ecco perché pure là ha luogo la conoscenza dei semplici e dei composti, come anche di là proviene la loro generazione. E infatti, poiché lassù è l'Uno e la sua potenza infinita, di là vengono separatamente i limiti e qualunque genere d'infinità. Ma poiché l'un termine appartiene all'altro — la potenza infinita appartiene all'Uno — anche quaggiù gli elementi che son reciprocamente combinati tra loro costituiscono un unico essere totale [25]; e se è l'Uno a connetterlo, l'essere generato è necessario, mentre se è l'infinità a preva-

[23] Ossia: gli esseri determinati e gli indeterminati.
[24] Cfr. *Elem. theol.* 90.
[25] Cfr. *infra*, 22 e Op. III (*de mal. subs.*), 35.

lere, esso è contingente. Ma poiché, anche quaggiù, non è consentito all'infinità di esser priva dell'Uno, anche il contingente termina nella natura del necessario [26], come si è già detto: e allora, o questo contingente è dominato maggiormente dall'Uno e da un maggior tempo è avvenuto il passaggio al necessario, determinandosi; oppure esso partecipa più debolmente dell'Uno e, da un minor tempo sottomesso al medesimo processo e determinatosi, si è stabilizzato per essersi allontanato dalla sua natura instabile, ed è divenuto come il precedente, imitando la potenza infinita che esiste come potenza dell'Uno ma non di se stessa: infatti ogni potenza è di qualcosa d'altro, ossia di ciò che la possiede, ma non di se stessa.

Che ogni indeterminato, qualunque esso sia, tragga dunque la sua indeterminazione dal non essere ancora — il che chiamiamo essere contingente — e che esso finalmente termini necessariamente nell'alternativa di essere o non essere — e ciò in un momento temporale ravvicinato o distanziato — è mostrato congetturalmente anche dai presagi, poiché essi si verificano meglio quando il tempo che li separa dagli avvenimenti futuri è più breve anziché più lungo, come se l'indeterminato avesse già mutato condizione.

15. Che debba necessariamente esserci, negli esseri superiori a noi, anche una conoscenza dell'indeterminato — se anche questo deve partecipare all'ordine generale e non essere quasi un elemento avventizio nell'universo — è stato molto bene dimostrato altrove [27]. Ma resta solo da dimostrare come ciò avvenga.

Cerchiamo dunque di chiarire anche questo punto: l'universo infatti non sarebbe uno né avrebbe un governo conforme a intelligenza [28], senza un qualche legame che lo connetta alle cose determinate e a quelle dello stesso ordine. Ma questa conoscenza dell'indeterminato si deve necessariamente attribuire o ai soli dèmoni — per il fatto che sembrano i più

[26] Qui Proclo intende conciliare la necessità divina con la libertà dell'uomo, riconducendo questa a quella. Cfr. *in Remp.* II 275, 17-19 (Kroll) e Op. II (*de prov.*) 62-63.

[27] Riferimento incerto.

[28] Cfr. Plot., *Enn.* III 2, 1, 21-22.

vicini agli esseri di questo mondo, e che li conoscono e li governano — o, prima di essi, agli dèi che hanno distribuito la loro funzione provvidenziale tra i dèmoni che sono a loro soggetti (a dèmoni diversi in rapporto a esseri diversi). Ma se noi riconosciamo ai soli dèmoni la conoscenza e l'azione provvidenziale nei confronti degli esseri indeterminati, diremo che essi conoscono gli esseri che sono oggetto della loro provvidenza e quelli che sono al di sopra di loro, alla stessa nostra maniera — cioè uno alla volta — oppure, diversamente da noi, li conoscono gli uni e gli altri simultaneamente. Ma se li conoscono di volta in volta, in che cosa essi differiscono dalle nostre anime? Queste infatti sono troppo deboli perché possano contemporaneamente esercitare la funzione provvidente, pensare a se stesse e guardare gli esseri di lassù. E allora come non riconoscere che i dèmoni, rivolgendosi alle cose esteriori, sono seguaci degli esseri in divenire, tendendo all'indeterminazione di fronte all'indeterminato? Se, invece, la loro conoscenza è simultanea, allora si deve di nuovo o attribuire ad essi una conoscenza discorsiva degli esseri cui provvedono e il possesso di ragioni e paradigmi [29] degli enti indeterminati (la conoscenza degli indeterminati è infatti il pensiero discorsivo); oppure — se si afferma che questa conoscenza è anteriore alla discorsività e che è propria degli esseri che agiscono alla maniera degli dèi — si deve riferirla piuttosto agli dèi dai quali proviene anche ai dèmoni la facoltà divinatrice e la precognizione dell'indeterminato nel modo determinato. E infatti se conoscono gli esseri indeterminati nel modo indeterminato, noi disconosciamo ai dèmoni l'impassibilità che si addice agli ordini immutabili; occorre infatti che ogni essere conoscente di questo genere abbia immaginazione e sensibilità affinché — avendo il ricordo delle cose passate — possa collegare l'immagine delle cose future a quelle presenti e passate. Se invece essi conoscono nel modo determinato, perché allora, se noi attribuiamo questo potere ai dèmoni, non dovremmo a maggior ragione attribuirlo agli dèi, in guisa che essi — come conoscono intemporalmente le cose temporali — così conoscano nel modo determinato gli esseri indeterminati

[29] Cfr. Plat., *Resp.* VI 484 c, 7-8.

e possano esercitare su questi la loro provvidenza secondo il loro modo di conoscere? Se infatti essi non potessero conoscere gli indeterminati nel modo determinato, si arriverebbe all'assurdo che — mentre ai dèmoni ciò è consentito — gli dèi sarebbero privi, per impotenza, di una tale conoscenza. E se gli dèi non volessero, ciò sarebbe ancora più assurdo della loro impotenza giacché, pur essendo creatori di questi esseri, non dispenserebbero tuttavia ad essi la loro provvidenza. O vorremmo forse negare che tutti gli esseri mortali e ciascuno in particolare sono creature degli dèi, così come tutto quanto si contiene nell'universo? E in verità questi esseri sono stati creati gli uni dall'unico Padre, gli altri dagli dèi dell'universo i quali, nel far ciò, obbediscono al comando del Padre il quale, per loro tramite, è il creatore di quegli esseri. Ma non è né sarà mai consentito che gli dèi, essendo tali, possano trascurare gli esseri che hanno creato o direttamente o tramite altri intermediari [30].

16. Se dunque gli dèi vogliono provvedere in modo determinato agli esseri indeterminati e ne sono capaci, allora certamente provvedono in maniera totale e, provvedendo, conoscono il valore degli esseri cui provvedono; ma mentre gli dèi estendono in modo trascendente e su tutti gli esseri la loro provvidenza, i dèmoni invece si dividono tra loro la sovranità, ora assumendo rispettivamente la cura di questo o quel gregge [31] — come dice Platone — « spingendo fino all'estremo la divisione dei compiti » [32], in guisa che gli uni siano protettori degli uomini, gli altri dei leoni, gli altri ancora di altri animali e piante, e — procedendo ancora oltre nella divisione — alcuni degli occhi, altri del cuore, altri del fegato. « Tutte le cose sono piene di dèi » [33] e di questi alcuni eser-

[30] Proclo ha inteso così dimostrare la tesi enunciata all'inizio del paragrafo: ossia che gli dèi conoscono gli esseri contingenti (indeterminati) nel modo necessario (determinato) e che ad essi provvedono. Viene così ammesso il governo universale della provvidenza su tutti quanti gli esseri del creato.

[31] L'immagine è ripresa da Platone (*Polit.* 275 e, 276 a, 299 d).

[32] Plat., *Leg.* X 903 b.

[33] Celebre apoftegma filosofico-teologico attribuito a Talete (Arist., *de an.* I 5, 411 a) e che si riscontra anche in Platone (*Leg.* X 899 b).

citano immediatamente sulle cose la loro provvidenza, altri per mezzo dei dèmoni, come si è già detto. E ciò non perché gli dèi non abbiano il potere di assistere senza intermediari tutti gli esseri, ma perché gli ultimi di questi non hanno la forza di esser partecipi dei primi. E tale incapacità degli esseri di fruire dell'azione degli dèi si rivela quando essi non riescono ad avvertire se non la provvidenza dei dèmoni, mentre l'essere che è divenuto capace di avvertire la presenza degli dèi, sa di essere da questi conosciuto e accoglie l'azione provvidenziale che su di lui discende, della quale pur fruiva senza saperlo ed era partecipe in modo oscuro. Alla stessa maniera di un uomo che, dormendo al sole, non sa di esserne illuminato appunto perché dorme e dopo, svegliandosi, vede di essere da tutte le parti inondato di luce e si rende conto allora che la luce era presente, anche da prima, pur se egli stesso, per la propria ignoranza, non era presente alla luce. Così avviene anche all'indeterminato: esso si determina per la conversione al divino presso il quale l'indeterminato stesso esiste secondo il modo determinato e, da esso traendo la sua partecipazione alla determinatezza, viene — grazie a questa — all'esistenza; dato che, prima di questa conversione, esso era a sé medesimo indeterminato, mentre per il divino esisteva non come in effetti era, ma come al divino si addiceva: ossia esisteva, per un verso, in modo determinato; ma per l'altro era conosciuto come staccatosi da questo divino a causa della sua indeterminazione. Tuttavia esso non se ne era distaccato al punto da sfuggire del tutto alla determinatezza (altrimenti sarebbe scomparso, senza accorgersene, nell'abisso del nulla), ma in guisa da non essere assolutamente privo di determinatezza ma neppure totalmente stabilito in essa. Ma quando, dopo la conversione, esso vi si è trovato stabilito, ha avuto coscienza — una volta lassù — e della sua stessa indeterminazione e della preesistente determinatezza che ha imposto ordine alla sua indeterminazione.

17. E invero, se ammettiamo che per tutti gli esseri il bene non può venire che dalla provvidenza, così come dall'intelligenza proviene l'intellezione e dall'anima la vita e il moto a questa connesso (qualsiasi vivente infatti vive per l'anima,

come ogni essere pensa per l'intelligenza), appare evidente allora che l'essere partecipe del bene possiede il bene a opera della provvidenza, anche se esso appartiene al novero degli esseri particolari e di quelli che fruiscono di una partecipazione saltuaria: bisogna infatti ricondurre ciascun essere alla propria fonte dalla quale scaturisce l'esistenza attraverso l'intera serie [34]. Pertanto, se un essere dell'universo è beneficato, lo è a causa della serie cui appartiene. E ciò vale non solo per ogni essere eterno, ma anche per ciascuno degli esseri corruttibili, non solo per ciascun essere determinato ma anche per ciascuno degli indeterminati, sia che esso riceva il suo bene direttamente dalla provvidenza come dagli esseri intermedi che sono stati per primi dalla provvidenza beneficati. E infatti le mediazioni degli esseri intermedi sono mediazioni che non annullano gli effetti che le cause antecedenti esercitano sugli esseri seguenti, ma piuttosto rendono proporzionati agli esseri seguenti i doni di quelli che precedono: a questi esse partecipano per comunanza di natura, mentre quasi attraggono a sé quelli che seguono, deboli per la loro condizione d'inferiorità, rendendoli capaci di partecipazione dopo averli fortificati con il fulgore che le preannuncia.

Pertanto noi converremo sul fatto — comprovato anche dalle nozioni comuni — che gli esseri più vicini alla provvidenza maggiormente godono di essa e ne subiscono in maggior misura l'influenza ordinatrice, così come gli esseri che sono più vicini al sole, all'anima e all'intelligenza, saranno da questi maggiormente illuminati rispetto agli esseri più remoti, e inoltre saranno vitali in maggior grado e più perfetti nell'attività del pensiero. E infatti lo stesso termine « vicino », che noi abbiamo adoperato, denota per così dire un'affinità di sostanza con gli esseri cui si è vicini, mentre il termine « lontano » denota una lontananza di natura. Ragion per cui gli esseri in questione, poiché sono maggiormente affini a quelli che non solo possono donare ma che anche donano ciò che possono, di questi possono maggiormente partecipare: e infatti maggiormente ne partecipano.

[34] Cfr. *Elem. theol.* 21, 113.

18. E così, ad altro non mirando la provvidenza se non a beneficare tutti gli esseri, quelli che più partecipano di essa più ne vengono beneficati e adornati. Ma bisogna che anche gli esseri che non le sono vicini siano ad essa congiunti e, se ciò avviene tramite gli intermediari, bisogna che anche questi siano a loro volta congiunti a quelli che le sono vicini. Il che fa sì che gli uni godano direttamente di essa, mentre gli altri hanno bisogno di altri che facciano quasi da legami con essa.

E infatti, se non ci fosse coordinazione di tutti gli esseri con l'Uno, non ci sarebbe neppure unità nell'universo; e se tutti gli esseri partecipassero allo stesso modo del principio ordinatore, non ci sarebbe ordine gerarchico nella realtà ordinata. Se dunque esistono le due cose, l'ordine e la coordinazione [35] — il primo distinguendo tra loro gli esseri e disponendo gli uni avanti o dopo gli altri; la seconda riconducendo invece gli esseri divisi verso l'unico bene — occorre che esista una provvidenza per tutti gli esseri, ma non la medesima per tutti: ora operando per mezzo della coordinazione ora, in modo diverso, per mezzo dell'ordine. Giacché, se essa è provvidenza degli esseri primi, deve necessariamente esserlo anche degli esseri secondi e ancora di quelli che vengono dopo: infatti la potenza capace di muovere le cose più grandi — come insegna non solo Platone [26] ma anche il retto ragionamento — dev'essere a maggior ragione capace di muovere anche le cose più piccole; e se essa è capace di vincere i più forti, a maggior ragione vincerà anche i più deboli. E se lassù la volontà coincide col potere, ne consegue necessariamente che la provvidenza esiste anche per gli esseri inferiori: lassù infatti non è possibile che per un verso si possa e per l'altro non si voglia ciò che si può, e d'altronde anche da noi si crede che i buoni quel che possono anche lo vogliano e

[35] L'ordine (*taxis*) e la coordinazione (*sỳntaxis*) sono per Proclo i due fondamentali nessi ontologici connettivi degli enti. Il primo è un legame che collega in senso verticale gli esseri dell'universo, a partire dall'Uno, principio supremo; il secondo è invece un legame in senso orizzontale che determina i vari gradi o livelli dell'azione dell'Uno-Bene, in rapporto alla capacità recettiva degli enti subordinati.

[36] Plat., *Leg.* X 902 e; Procl., *Theol. plat.* I, p. 72-73, 25-26 e p. 73, 10-11.

che non si dia luogo in essi a una potenza senza volontà né a una volontà senza potenza: cosa che, in quest'ultimo caso, renderebbe vano il desiderio, mentre nel primo renderebbe imperfetta la potenza.

19. Se c'è dunque una provvidenza degli esseri secondi, a maggior ragione deve essercene una degli esseri primi. La provvidenza infatti non ha il compito di giovare agli esseri meno buoni mentre escluderebbe i migliori dalla partecipazione a se stessa: e infatti, se questi esseri non hanno bisogno di nulla, si potrebbe dire che questo stesso « non aver bisogno di nulla » essi lo traggano da lei che ha dato l'autarchia agli esseri primi. Poiché dunque diciamo che la provvidenza è la causa di tutti i beni — verità questa che noi abbiamo affermato in precedenza e che le stesse nozioni comuni proclamano — dobbiamo necessariamente ammettere anche che l'autarchia agli esseri che la posseggono viene dalla provvidenza e grazie ad essa. Allora, se hanno bisogno di alcunché, ottengono da quella il soddisfacimento e l'ottengono in precedenza rispetto ad altri, in ragione della loro vicinanza all'Ipostasi [37]; se invece non hanno bisogno, è perché sono riempiti sempre da quella e posseggono l'autarchia grazie alla stessa che li ha creati anteriormente agli esseri perennemente indigenti e che perennemente ricevono il soddisfacimento riparatore.

20. Tutti gli esseri dunque — come ho detto — sono in rapporto con la provvidenza secondo il proprio ordine, anche quelli che divengono e non sono sempre: gli uni procedendo direttamente da essa ed esistenti eternamente, gli altri traendo dagli esseri eterni la loro genesi. Non che la provvidenza abbia bisogno — per generare e portare a compimento questi ultimi — degli esseri che vengono dopo di lei e che esistono prima di quelli, ma sono proprio gli esseri molto lontani dalla provvidenza che — per poter partecipare di lei — hanno bisogno di quelli che vengono immediatamente dopo la provvidenza medesima. E se questa è presente dappertutto e in tutti, non deve destar meraviglia, giacché compito dell'ottima prov-

[37] Ossia: alla provvidenza.

videnza è la partecipazione di tutti gli esseri al bene, e che questa partecipazione sia commisurata al merito di quelli che la ricevono, e che ciascuno prenda la parte che può accogliere: sia che la distinzione si faccia sulla base della realtà sostanziale, come è il caso delle anime e dei corpi per i quali il bene non è il medesimo, non essendo identica la realtà sostanziale delle une e degli altri; sia che la sola condotta stabilisca i meriti della vita, come diciamo essere il caso delle anime le quali, agendo in modo tra loro diverso, ricevono sempre in sorte dal cielo condizioni diverse; e tutte ricevono certo la loro parte, ma la distribuzione è accolta da alcune di buon animo, da altre invece con difficoltà, senza la quale per esse non sarebbe possibile la conversione alla provvidenza.

Dopo aver così puntualizzato tale questione, passiamo ad altro. Noi possiamo infatti ritenere per acquisito che anche gli esseri particolari devono essere oggetto della più verace provvidenza, in considerazione del fatto che tutte le cose vengono all'esistenza per contribuire in qualche modo alla perfezione dell'universo e che nulla di ciò che in esso nasce è superfluo, anche se noi non siamo in grado di cogliere con un solo sguardo la totalità delle cause; e che inoltre — essendo in certi casi evidente anche alle pietre come gli accadimenti derivino dalla provvidenza — sarebbe sciocco che ciò sia vero per alcuni esseri e non per altri, visto che tutti esistono allo stesso modo.

Ma su ciò basti quanto si è detto.

⟨ *Problema IV* ⟩

21. Riprendendo fiato [38], per così dire, alla fine di questa trattazione, consideriamo ora — muovendo da altro presupposto [39] — come quarto problema quello relativo al modo in cui noi spieghiamo le partecipazioni agli dèi; problema che

[38] Immagine platonica (cfr. *Soph.* 231 c).

[39] Questo problema infatti è stato trattato in precedenza (cfr. *supra*, 16), nella diversa prospettiva dell'azione esercitata dalla provvidenza degli dèi e dei dèmoni nei confronti degli esseri indeterminati.

hanno spesso cercato di indagare, a proposito delle idee, coloro che appunto sulle idee hanno speculato.

Ordunque, o gli esseri di questo mondo non sempre partecipano dell'azione perennemente svolta dagli dèi — il che sarebbe assurdo per la ragione che, mancando l'essere partecipe, non avrebbe su che esercitarsi l'azione degli dèi —; ovvero noi non riconosciamo agli dèi la perennità dell'azione che esercitano, il che sarebbe ancora più assurdo, se si deve chiamare assurdo l'impossibile. Giacché tutto ciò che esiste negli dèi, esiste eternamente e prima di ogni tempo; e non soltanto di quello finito, ma anche del tempo illimitato: il tempo infatti, anche quello infinito, è al di qua degli dèi.

22. Per procedere, anche su questo argomento, a un'indagine appropriata, introduciamo fin da ora nella presente discussione il seguente principio: ogni partecipazione — sia quella riguardante gli esseri eterni che quella riguardante gli esseri corruttibili — ottiene sempre un posto intermedio tra i partecipanti e i partecipati; e come conviene che tutte le mediazioni attuino la comunanza tra gli estremi, così è necessario che questa si attui da un lato col partecipante e dall'altro col partecipato. Giacché se la comunanza fosse solo con uno dei due termini, essa non li congiungerebbe insieme; ma essendo intermedia nel modo che si è detto, essa sussiste nei partecipanti, procedendo dai partecipati e fondandosi sugli esseri che ricevono l'azione di quelli, come avviene con la conoscenza la quale — come si è detto — esiste nei soggetti conoscenti e non negli oggetti conosciuti: infatti i conoscenti ottengono in rapporto ai conosciuti la dignità di partecipanti, per la ragione che ogni conoscente vuole partecipare al conosciuto.

Tale essendo dunque il posto della partecipazione ed essendo la provvidenza originariamente partecipata da tutti gli esseri animati, inanimati, razionali, irrazionali, eterni, corruttibili secondo la capacità di ciascuno — tutti infatti sono strumenti da essa prodotti, alcuni più vicini, altri più remoti — ne consegue di necessità che tale partecipazione deve non solo mettere in luce la causa provvidente dalla quale gli esseri procedono, ma presupporre anche l'attitudine dell'essere che è

partecipe, la quale è di natura intellettuale negli esseri intelligenti, di natura razionale in quelli razionali, di natura immaginativa e sensoriale negli esseri che vivono secondo l'immaginazione o la sola sensibilità, e infine di natura sostanziale e meramente esistenziale in quelli che hanno ricevuto l'essere soltanto senza la vita. Ed essendo tutti gli esseri strumenti dei quali si serve la provvidenza, occorre che ciascuno di essi apporti il suo contributo alla potenza che li adopera, per l'attuazione del proprio compito particolare, senza oscurare nella propria attività né la realtà di questa potenza, né la natura che gli appartiene, ma mettendo in luce l'unità del risultato prodotto da ambedue questi fattori. Allo stesso modo dicono che la luce diffusa dal sole sulla luna corre da questa verso di noi e che qui essa non è né calda e secca come quella del sole, né spessa e offuscata come quella della luna, ma risulta della mescolanza di ambedue, cioè del partecipante e del partecipato, ragione per la quale essa ha cambiato colore e modificato l'attività di prima. E al riguardo si potrebbero portare ancora altri esempi.

23. Stando dunque la provvidenza al di sopra di tutti gli esseri secondo l'unione divina [40] e svolgendo un'attività unica e conveniente all'Uno, tutti gli esseri che ad essa si avvicinano ne partecipano ciascuno in misura conforme alla propria naturale attitudine: e così uno vi partecipa per l'essere soltanto, un altro per la vita, un altro ancora per la conoscenza, un altro infine per tutto, realizzando pienamente le virtualità della propria natura. E ancora: uno vi partecipa in modo permanente grazie al suo potere e gode di una partecipazione senza fine grazie all'infinita attività della donatrice e alla stabilità della propria relazione con essa; un altro invece vi partecipa in modo intermittente, per l'instabilità della propria natura, instabilità che esso comunica alla partecipazione in ragione della sua stessa impotenza, affinché la partecipazione abbia il suo bene dalla provvidenza e la sua discontinuità temporale dall'essere che la riceve. Quest'essere poi si è escluso da se stesso, dato che la provvidenza può dare e dà perenne-

[40] S'intende l'attività unificante esercitata perennemente da dio.

mente a quelli che son capaci di ricevere perennemente ciò che essa dà, in guisa che esso non trasmette alla provvidenza la propria discontinuità temporale, ma toglie solo a se stesso la perennità del rapporto partecipativo. Come quando il sole illumina senza discontinuità un essere incapace di guardarlo continuamente; questo — guardando il sole discontinuamente — non rende tuttavia discontinua la luce solare ma, distogliendosi da essa, impedisce a se stesso di vederla con continuità. In sostanza il sole, sebbene non sia efficiente nei confronti di questo essere incapace di avvertire la sua azione, continua ad agire su quanti possono avvertire la sua luce; ma nell'essere suddetto non vi è partecipazione, perché esso vi si distoglie: vogliamo dire con ciò che la partecipazione non consiste nell'attività in se stessa ma nella parte d'attività che giunge fino all'essere che partecipa.

24. Poiché dunque la provvidenza agisce con continuità, l'essere che di essa partecipa discontinuamente non fa che ridurre la propria partecipazione, senza per questo privare del carattere di perpetuità l'attività del partecipato, giacché l'attività di dio resta sempre la stessa. Così ad esempio, in presenza di un certo viso [41], l'essere che è ben disposto e che ad esso si rivolge, ne viene adornato come se — a guisa di uno specchio piano e limpido — ne riflettesse una certa immagine; mentre l'essere che sta lontano per la sua debolezza o che si rivolge altrove — come se fosse scabroso e oscuro — impoverisce gli effetti del dono divino, e tale esso diventa se trae diletto dalla materia.

Pertanto se qualcuno osservasse, riguardo agli oracoli, che a volte essi partecipano agli dèi divinatori, a volte invece sono manchevoli, divenuti inefficaci e quasi momentaneamente privati dell'ispirazione, questi dovrebbe attribuire agli oracoli stessi la causa di questa irregolarità, dato che gli spiriti che li utilizzano non sono mai carenti e agiscono costantemente su coloro che possono partecipare ad essi: e infatti gli oracoli veraci sono quelli che sono ripieni di premonizioni da

[41] Cfr. Plat., *Phaidr.* 250-252; Plot., *Enn.* VI 7, 35, 7 sgg.; 9, 4, 25; 9, 8, 36-40.

parte degli angeli, dei dèmoni e degli eroi, esseri tutti sui quali spandono la loro luce gli dèi e le sorti eterne dell'universo, sebbene certe acque e certi abissi della terra non siano capaci di una partecipazione continua, data l'instabilità della loro natura.

Se, d'altra parte, le potenze che le pratiche rituali fanno a volte penetrare nelle immagini divine — rendendole viventi e riempiendole di un soffio divino — sono in alcuni momenti deficienti, conviene a mio avviso attribuire la causa di tale deficienza agli esseri che ricevono in sé quelle potenze e non a una variazione dell'attività degli dèi animatori. Noi non oseremmo infatti affermare che la causa di un'eclisse di luna è il sole, sibbene l'ingresso della luna in una zona d'ombra; e, in generale, non si deve attribuire alla provvidenza la causa della discontinuità della sua azione sugli esseri da lei governati, ma bisogna invece credere che questa discontinuità trovi la sua ragione negli esseri in cui è intervenuta la partecipazione e non in quella realtà a opera della quale vi è partecipazione sia per gli esseri anzidetti che per quelli che partecipano perennemente.

25. Tra la provvidenza, da una parte, che con la sua attività unitaria e infinita è presente in tutti gli esseri e, dall'altra, gli esseri che ad essa partecipano in momenti e modi diversi per la loro illimitata diversità, io credo che esistano esseri destinati a far da legame dell'una con gli altri, congiungendo l'unità della prima con la molteplicità dei secondi, la stabilità di quella con l'instabilità di questi. Grazie a questi esseri — alcuni dei quali sono più vicini alla provvidenza, come quelli che si chiamano eroi, mentre altri occupano la parte mediana della catena che lega gli estremi e che va dal primo partecipato all'ultimo partecipante, come quelli che sono propriamente chiamati dèmoni —, grazie a questi, dicevo, si stabilisce il contatto tra gli esseri instabili e l'essenza della provvidenza che permane eternamente in se stessa; tra quelli, che sono moltitudine, e questa che è invece una e infinita. E a volte la luce emana da quegli esseri per raggiungere gli altri che vengono dopo, a volte passa per il loro tramite. Vi è infatti una grande differenza tra l'illuminazione procedente dalle stirpi

degli esseri superiori e quella che invece avviene per il loro tramite, dato che quest'ultima porta a una trasmutazione delle luci. Nel primo caso infatti gli esseri illuminati, in rapporto all'inferiorità della loro attitudine, partecipano limitatamente agli esseri che stanno immediatamente al di sopra di loro; nell'altro caso invece, grazie all'intensità dei loro sforzi essi s'innalzano fino alla partecipazione agli esseri che stanno in alto. Negli esseri che hanno questa forma di partecipazione, l'illuminazione che ad essi viene dai loro immediati vicini ha in qualche modo il ruolo di materia per ricevere il dono che viene dall'alto [42]. Come se, per esempio, un uomo potesse partecipare soltanto alla geometria, mentre un altro — oltre che alla geometria — anche a una dottrina ancor più elevata, senza che egli, per pervenire ad essa, possa fare a meno della geometria che gli permette di familiarizzarsi con la realtà incorporea. Il primo invece, preferendo meditare sui temi della geometria, non avrebbe la capacità sufficiente a innalzare l'occhio della propria anima verso quella realtà che l'intelligenza contempla. Dall'esempio adotto appare ancora evidente che per il primo di questi uomini la conoscenza perfetta si ottiene dalla geometria e a questa si ferma l'ascesa della sua anima, mentre per l'altro attraverso la geometria avviene il passaggio alla conoscenza di una realtà superiore.

Se così stanno le cose, per gli esseri superiori a noi altro è essere illuminati tramite le stirpi degli esseri che vengono dopo gli dèi, altro invece essere illuminati direttamente dagli dèi [43]. Nell'un caso bisogna far risalire la causa agli esseri che seguono, nell'altro ai capifila. A meno che, pur se le illuminazioni — o piuttosto, certe illuminazioni — procedono dagli esseri che seguono, tuttavia derivano anch'esse, sotto un altro modo, dalla provvidenza perché da questa quelli hanno tratto la

[42] Cfr. Plot., *Enn.* II 5, 3, 13-14.

[43] Proclo distingue qui tra la partecipazione senza intermediari (*amèsōs*) e quella tramite intermediari (*dià mesōn*). Gli esseri che partecipano tramite intermediari si dividono, a loro volta, in due categorie: 1) quelli che, partecipando tramite gli intermediari, non riescono a risalire alla fonte suprema e identificano pertanto gli intermediari stessi con questa fonte; 2) quelli che, attraverso gli intermediari, pervengono alle realtà prime.

forza d'illuminare altri. Dalla provvidenza infatti quegli esseri traggono il loro potere provvidente, imitando — conformemente al loro ordine — la bontà di quella, essendo necessario, come si è ricordato più volte, che certi esseri partecipino direttamente alle realtà prime, mentre gli altri tramite degli intermediari; e che quelli che partecipano tramite gli intermediari lo facciano sia come se questi fossero per loro gli autori dei beni che ricevono, sia come se dovessero risalire — per questi beni che hanno ricevuto — fino a quegli esseri dai quali i donatori traggono il loro potere e fino a quelli che seguono nell'ordine ascendente.

Queste sono, a mio avviso, le risposte da dare a siffatta questione. Possiamo così innalzare gli animi ben dotati a una perfetta concezione della provvidenza.

⟨ *Problema V* ⟩

26. Dopo questa, se si vuole, possiamo esaminare un'altra questione che in verità turba il pensiero di molti: Perché, se esiste la provvidenza, il male trova posto tra gli enti? Ciò ha indotto molti — i quali hanno ammesso l'esistenza del male per la sua stessa evidenza — o a contestare l'idea che la provvidenza si estenda a tutti gli enti oppure, riconoscendo che la provvidenza governa ogni cosa, a escludere il male e a sostenere che tutto è bene, anche se alcuni vogliono chiamare mali quei beni che sono massimamente remoti dalle realtà prime: giacché non è certamente male ciò che è meno buono [44].

27. Ora, se noi siamo d'accordo con questi ultimi, non c'è motivo alcuno d'indagare sull'oggetto della nostra ricerca: infatti, come abbiamo detto, non esisterebbe nulla che sia male e che possa ostacolare l'azione della provvidenza. Se invece affermiamo che esiste qualcosa — qualunque esso sia — che è male, bisogna allora assolutamente spiegarne la genesi. — Deriverebbe forse dalla provvidenza? Ma ciò è assurdo, poi-

[44] Lo stesso problema di questo paragrafo è dibattuto nell'Op. III (*de mal. subs.*) 58 sgg.

ché da questa deriva tutto ciò che è buono. — Forse allora da un'altra causa? Ma se essa è una di quelle cause che derivano dalla provvidenza, il ragionamento rischia di nuovo di far risalire la causa fino a quella, giacché ciò che procede dalle cause che derivano dalla provvidenza, procede anche da questa; viceversa, se si tratta di una causa che non ha assolutamente nulla in comune con la provvidenza, noi stabiliremmo due princìpi, uno del bene l'altro del male, e allora non assicureremmo alla provvidenza la sua tranquillità, avendo essa qualcosa di contrario a sé.

Ammettendo dunque che il male esiste, vediamo in che modo esso possa esistere senza perturbare il regno della provvidenza. E innanzitutto, poiché esso è duplice — c'è infatti un male dei corpi, contrario alla natura, e un male delle anime, contrario alla ragione, e tuttavia non in tutti i corpi né in tutte le anime esso esiste — dobbiamo in primo luogo considerare in che modo esiste il male contrario alla natura e in quali corpi, conformemente al piano della provvidenza.

28. Che il contrario a natura esista solo nei corpi corruttibili è cosa evidente (infatti ciò che non è suscettibile di accogliere il contrario a natura è eterno), visto che ciò che è contro natura rappresenta la via verso il non-essere. Ma tutto ciò che si corrompe ha posto tra gli enti, se non altro per la causa che adduce il *Timeo*[45], ossia: affinché l'universo non sia imperfetto e, nella totalità degli enti, i primi non siano gli ultimi. I primi infatti sono gli esseri eterni, congiunti originariamente alla loro causa. Se dunque il male esiste affinché esista il corruttibile — e ciò affinché non esista soltanto l'eterno e l'universo sia così perfetto — e se tutto questo avviene a causa dell'azione della provvidenza sull'universo, allora appare assolutamente evidente che il male esiste a causa della provvidenza e affinché ci sia una perfetta provvidenza che metta in luce la perfezione del mondo.

Perciò anche il male ha per fine il bene, se è vero che, introdotto tra gli enti, esso coopera al Tutto: infatti ogni processo di corruzione è in vista della generazione di un altro

[45] Plat., *Tim.* 41 b 7-8.

essere, e ciò che è contrario alla natura è in vista della nascita di ciò che è conforme a natura, e non viceversa.

29. Dunque, una cosa che esiste in vista del bene non è interamente malvagia né priva di una qualche traccia di bene; ma se essa rappresenta un male per un essere — cioè per quello che si corrompe — è invece un bene per un altro — cioè per quello che nasce grazie alla corruzione del primo — e perciò essa è un bene per il Tutto [46], e lo è in quanto causa di corruzione e causa di generazione di un altro (occorre infatti che ci siano generazione e corruzione) e il Tutto ha bisogno di ambedue questi processi, affinché sia appunto ciò che viene costantemente chiamato « il Tutto ». E se l'essere corruttore agisce secondo natura, mentre l'essere che patisce patisce contro natura, forse anche quest'ultimo patisce secondo natura: infatti era conforme alla propria natura, essendo un contrario, di patire a opera di un altro contrario. Da ciò ci appare evidente il fatto che — grazie all'eccellenza della provvidenza operante nell'universo — anche il contrario a natura prende il posto tra gli enti e anziché essere semplicemente contro natura è piuttosto conforme a natura: infatti per il corruttibile è conforme a natura corrompersi e, per il corruttore, corrompere. E se esistono i contrari, bisogna che ci sia da una parte il corruttibile, dall'altra il corruttore. E se ci sarà generazione dovranno esserci anche i contrari: infatti la generazione avviene dai contrari. E pertanto, se la generazione è conforme alla provvidenza e così pure ciò che la precede, anche ciò che è contro natura — in quanto elemento antitetico nei processi di generazione che avvengono tra termini contrari — è pur esso strumento della causa delle generazioni, in quanto rappresenta il complemento del conforme a natura.

Ma poiché ciò non ha bisogno di una lunga spiegazione, possiamo chiudere qui il nostro discorso.

30. Passando ora a esaminare il problema del male contrario a ragione, cerchiamo di capire come anch'esso sia conforme alla provvidenza. Non è forse, anche in questo caso, il

[46] Plot., *Enn.* III 2, 17, 84.

concorso di certi contrari — e cioè dell'anima immortale e della mortale — a dar luogo al contrario a ragione? Quando infatti l'elemento mortale che è in noi prevale sull'elemento divino, allora avviene in noi la generazione del male, ad esempio il prevalere della collera e della concupiscenza. Per queste passioni è conforme a natura il loro stesso modo di patire, ossia per la prima l'adirarsi e per l'altra il concupire, giacché ciascuna patisce ciò che per natura è atta a patire. Ma, per altro verso, a causa dell'eterogeneità di natura tra il divino e le passioni mortali, ciò che è conforme a natura per gli esseri che hanno una tale natura irrazionale è invece contro natura per il divino. E poiché è la ragione ad avere in noi il nome di « divino », si dice « contrario a ragione » anziché « contrario a natura » il prevalere dell'elemento passionale.

Allo stesso modo, quando a prevalere è la ragione, allora nelle anime si afferma la realtà del bene, e l'appellativo che a questo s'addice è « conforme a ragione », anziché « conforme a natura ». Tuttavia ciascuno di questi due elementi — ragione e passione — è spinto dal desiderio di agire secondo la propria natura: l'uno a vivere passionalmente, l'altro impassibilmente; l'uno razionalmente, l'altro irrazionalmente. E, nella mescolanza dei due e nella loro reciproca relazione, l'elemento malvagio assume un'esistenza che neppure quaggiù è preminente e che ragionevolmente vien detta *parypòstasi*[47] (ovvero « quasi-esistenza »). Risulta allora chiaro a tutti come ciò che vien detto « contrario alla ragione » e « non contrario all'irrazionale » sia non soltanto malvagio ma anche non malvagio: giacché per colui per il quale esso è contrario a ragione, è malvagio, mentre per colui per il quale esso è conforme a natura, non è malvagio. È evidente infatti che là dove non esiste ragione nessun essere è malvagio, come accade negli animali bruti. E dal fatto che per la passione è conforme a natura il patire, non consegue che per essa l'esser vinta dalla

[47] Così intendiamo e traduciamo (cfr. Introduzione, p. XVI n. 7) il termine *parypòstasis* col quale Proclo intende designare una forma di esistenza impropria e imperfetta, deviante rispetto a quella autentica, e tuttavia ad essa parallela, in funzione subordinata. Il termine ricompare in Op. III (*de mal. subs.*) 49 e 50, impiegato da Proclo per definire l'essenza del male. Cfr. anche *in Tim.* I 375, 15 (Diehl).

ragione sia contro natura, giacché quest'ultima condizione è ancor più conforme a natura di quanto non lo sia la condizione che per natura le è propria. E infatti, quando di due cose opposte l'una è migliore, l'altra peggiore, quest'ultima anche se subisce la propria condizione, facendo ciò cui per natura è adatta, tuttavia sottomettendosi alla migliore si sposta verso ciò che è superiore alla sua stessa natura. Così avviene anche per la ragione la quale operando come ragione respinge l'elemento divino che è in noi e che è migliore di lei, pur attuando essa la forma di attività che è conforme alla sua natura. Tuttavia, se il divino prevale, la ragione acquisisce il bene in maggior misura, giacché ogni ente ha il bene corrispondente alla sua essenza, ma ogni accrescimento di bene gli deriva da ciò che è migliore di lui; e così l'intelligenza acquisisce il bene di operare divinamente, l'anima quello di agire intellettivamente, il corpo quello di agire spontaneamente. E dunque anche l'irrazionale, in quanto tale, quando si adira o concupisce, si muove secondo natura e ciò tanto più quanto più esso fa l'una e l'altra cosa, giacché in ogni essere il naturale suscita moti naturali; ma in quanto l'irrazionale coesiste col divino che è in noi, impedendogli di compiere l'attività propria, grazie a questo divino diventa capace di partecipare a un altro bene, maggiore del suo, del quale invece rimane privo per tutto il tempo che vuole esser mosso dal proprio moto naturale [48]. L'irrazionale dà così a quello che si chiama il male contrario a ragione un accesso alle anime particolari.

31. Se è vero quanto abbiamo detto, coloro che credono che tutti questi fatti non sono conformi alla provvidenza sono portati a mettere in discussione sia la discesa dell'anima divina nel mondo del divenire, sia la presenza dell'anima mortale [49] nel corpo. Ma se si tiene per fermo che questi due fatti avvengono conformemente alla provvidenza, è necessario innalzare la genesi di ciò che è contro ragione al rango del bene, degno

[48] S'intende il moto meramente istintivo, proprio dell'irrazionale.

[49] Quest'anima mortale, legata interamente al corpo, è descritta da Platone nel *Timeo* (69 c).

in tutto di questa provvidenza che pervade l'universo. È infatti evidentemente un bene che l'altra anima [50] discenda sin nell'infima parte dell'universo, affinché l'universo sia anche qui perfetto, e non sia soltanto ripieno di viventi dotati di ragione e immortali, e poi di viventi privi di ragione e mortali, ma anche — in posizione intermedia fra queste due categorie di esseri — di viventi dotati di ragione e insieme mortali (e si aggiunga: di altri viventi ancora, immortali e privi di ragione, giacché nell'universo esiste anche un genere siffatto [51]; e se l'universo fosse privo di tali esseri, sarebbe indubbiamente imperfetto). Che d'altronde, se l'anima divina partecipa al divenire, occorresse che prima di essa un'anima mortale fosse presente nei corpi e che non fosse quella divina ad abitare questi organi fatti di carne e di ossa e interamente terrestri, è cosa a tutti evidente. Come potrebbe infatti il corpo, privo di vita e costituito di una molteplice mescolanza di elementi, partecipare per se stesso a un'anima incorporea e immortale? E come, poi, quest'anima, una volta immessa nella massa materiale, potrebbe non accecare la propria facoltà razionale, patendo lei stessa tutto ciò che patisce l'anima mortale, avvertendo le impressioni corporee (il che è proprio della sensibilità), ritenendo le immagini di queste impressioni (il che è proprio dell'immaginazione), desiderando ciò che soddisfa il corpo (il che è proprio della concupiscenza), volendo infine respingere tutto ciò che nuoce all'animale mortale (il che è proprio dell'ira)? [52] Avendo, nei confronti di queste affezioni, un atteggiamento non attivo ma piuttosto passivo, essa ora corromperebbe il corpo e sarebbe inutile la sua discesa in esso, giacché a coloro che la ricevessero essa apporterebbe non più assistenza ma corruzione. Infatti non è possibile conoscere gli agenti esterni della corruzione senza la sensazione la quale conosce le cose nella loro singolarità, né ricercare bevanda o cibo senza la concupiscenza, né governare l'elemento mortale senza la memoria di ciò che ha capacità di essergli utile o nocivo. Come dunque è preferibile che l'anima — anziché essere lei stessa

[50] S'intende l'anima immortale che scende ad animare l'universo.
[51] Cfr. *in Tim.* III 157, 27 sgg.
[52] Cfr. Plat., *Tim.* 70 b-d; *Resp.* IV 440 b.

la paziente — avverta la molestia per il fatto di patire a opera di un altro, e ciò di tanto in tanto anziché continuamente, così è meglio per essa sopportare l'irrazionalità anziché diventare lei stessa irrazionale, accettando i vincoli di questo servaggio.

Poiché dunque occorreva che l'anima immortale discendesse quaggiù e che a causa di essa vi fosse la mortale, ambedue sono conformi alla provvidenza; e occorre far risalire allo stesso principio provvidente l'elemento « contrario a ragione ». E allo stesso modo che nel dominio dei corpi il « contrario a natura » esiste in vista del « conforme a natura », così nel dominio delle anime il « contrario a ragione » esiste in vista del « conforme a ragione », nel senso che chi agisce contro la ragione contribuisce, ciò facendo, a far agire in modo conforme a ragione la ragione che è in noi.

Ma tanto basti su questo problema: quel che si è detto infatti è, per il momento, sufficiente.

⟨ *Problema VI* ⟩

32. Dopo questa, esaminiamo ora la sesta questione: se esiste la provvidenza — ed essendoci questa, occorre che esista anche ciò che è secondo il merito — come è possibile nell'universo tanta disuguaglianza delle vite umane? [53] Come spiegare il fatto che i malvagi tiranneggiano, mentre i buoni sono ad essi asserviti, e che alcuni uomini godono di buona salute, delle elargizioni della fortuna e di ogni sorta di beni affini, mentre l'esatto contrario avviene per altri i quali, malgrado maggiori meriti di vita, si trovano in condizioni peggiori?

Tutte queste situazioni sembrano contraddire il disegno della provvidenza, poiché non solo individui con meriti ineguali ottengono quaggiù sorti uguali — il che è certamente, in se stesso, contrario alla ragione — ma, viceversa, sorti ineguali sono distribuite in modo che gli individui migliori ricevano le sorti peggiori e gli individui peggiori le sorti migliori, sebbene si reputi che in tale materia convenga non la media

[53] Cfr. Plot., *Enn.* III 2, 6, 9-18.

aritmetica ma quella geometrica che Platone per questo motivo credette di dover chiamare « giudizio di Zeus » [54].

33. Diciamo dunque anzitutto che, poiché la provvidenza dà — come si dice — a ciascuno ciò che gli conviene e gli elargisce i mezzi per conseguire i fini corrispondenti al suo stato, non desta meraviglia il fatto che essa dia ai non buoni tutto ciò che desiderano coloro cui nulla importa della virtù: la salute fisica a coloro che attendono agli esercizi del corpo, le ricchezze e il potere a coloro che di ricchezze e potere sono desiderosi: cose tutte delle quali i buoni non si danno alcun pensiero.

Come dunque coloro che tendono esclusivamente ai beni apparenti non si rammaricano di non essere saggi, né contemplatori della verità delle cose, né di non avere l'anima immacolata, allo stesso modo i buoni non si rammaricano di non essere ricchi né potenti, poiché di queste cose non si preoccupano, praticando soltanto la virtù, che è l'unico loro possesso. Così, del resto, neanche gli agricoltori si adirano perché non ottengono ciò che invece è dato ai naviganti, né questi ultimi si rammaricano di non avere raccolti, dedicandosi — sia gli uni che gli altri — ai loro fini particolari e rallegrandosi quando li conseguono da parte della provvidenza. Diciamo dunque che la maniera di dare della provvidenza non è a carattere soltanto geometrico, ma anche essenzialmente prearmonico [55], poiché, essendo dispensatrice di beni a tutti, essa dà a ciascuno i beni cui aspira e dei quali si mostra degno, siano essi beni reali o apparenti. È infatti evidente che colui che persegue la virtù ottiene sempre ciò che desidera e vive secondo virtù, mentre chi desidera i beni esteriori non sempre ottiene ciò che si confà al proprio desiderio, poiché la provvidenza anche qui assegna alle diverse disposizioni degli uomini ciò che loro conviene, dando agli uni la fermezza e l'autosufficienza, agli altri l'incertezza e un eccesso di bisogni.

[54] Plat., *Resp.* VIII 546 c 6-7; *Leg.* VI 757 b 7; Procl., *in Remp.* II 263, 13-15 e *infra*, 40 e 41.

[55] Cfr. Plat., *Leg.* V 729 a 6, VI 757 c 1-6. Proclo definisce qui « prearmonica » l'azione della provvidenza, in quanto essa è predeterminata anteriormente alla sua manifestazione sensibile.

34. Ecco quel che occorreva dire in primo luogo. Al che bisogna aggiungere che la mancanza dei beni apparenti dà un contributo all'impegno di quanti aspirano alla virtù, incitando le loro anime al disprezzo di quei beni, esercitandoli ad affrontare le situazioni della vita, abituandoli a disprezzare il corpo, distogliendoli dalla sollecitudine per i beni apparenti e facendo ancor più rilevare ad essi la grandezza della virtù, liberandoli da ogni attaccamento ai beni considerati tali dalla moltitudine e consentendo, a quanti son capaci di vederla, di contemplare la vera bellezza in sé e per sé, degna di venerazione e superiore a tutto ciò che è oggetto di ammirazione per la moltitudine. Giacché non quando il mare è tranquillo e l'aria immobile noi ammiriamo la perizia del pilota, sibbene durante la tempesta e lo scatenarsi dei marosi. Similmente noi non ammiriamo la virtù nei momenti di prosperità, ma quando essa permane incrollabile di fronte ai colpi dell'avversa fortuna.

35. In terzo luogo, non andremo molto lontani dal vero affermando che in siffatta distribuzione dei beni la provvidenza esercita un'azione educatrice anche nei confronti di quanti non vivono conformemente ad essa: giacché, se desse sempre soltanto ai buoni ricchezza, bellezza fisica, potere e soltanto ai malvagi bruttezza, discredito, povertà e ogni altro male del genere, potrebbe realmente sembrare che la virtù — comprendendo in sé tutti i vantaggi — possegga tutto ciò che è degno di stima, mentre la malvagità tutto ciò che è da fuggirsi. Ma mostrando la virtù nel suo intrinseco, esclusivo valore e la malvagità insieme ai suoi vantaggi; la prima ancor più ammirata nell'avversa fortuna, la seconda ancor più aborrita nella prosperità, la provvidenza suscita negli individui di buona indole l'amore per la virtù e l'avversione alla malvagità, giacché essi vedono che questa per se stessa disonora il successo, mentre la virtù adorna realmente ogni condizione, qualunque essa sia; e inoltre che la virtù adopera il decoro che le è proprio, mentre la malvagità non lascia immune neppure ciò che è da lei diverso, ma lo deturpa col suo disordine. O forse non sarebbe vero che la ricchezza è deturpata dall'ingiustizia, la salute dall'intemperanza, il potere dalla meschinità dell'anima, mentre la povertà è adornata dalla grandezza d'ani-

mo, la malattia dal coraggio, l'impotenza dalla magnanimità? Pertanto non offenderemo la verità dicendo che una tale distribuzione di sorti rappresenta per noi un insegnamento della provvidenza.

36. E, come sembra, bisogna ancora aggiungere che l'uomo è un'anima [56] — il che è stato ben dimostrato —: ma un'anima che si serve di un corpo e di una forma mortale di vita [57]; cose, queste, che spesso contrastano le attività amorose che l'anima immortale rivolge al vero bene. Questa ha dunque bisogno di mezzi capaci di impedire tutto ciò: come, ad esempio, la malattia affinché il corpo, per esuberanza di vigore, non distragga il nostro spirito dal suo compito; come la povertà, per impedire che una forma di vita intemperante possa appagare col denaro i propri desideri; come l'impotenza, per evitare che si ceda all'ambizione. Ecco anche perché molti uomini, tra i più meritevoli, hanno scelto di abitare luoghi malsani anziché salubri: essi hanno voluto così punire l'esuberanza del loro corpo, preferendo portare in giro un organismo malato piuttosto che, a causa del suo vigore, disprezzare l'individuo che lo adopera [58]. Ed è anche questa la ragione per la quale altri hanno rinunciato alla ricchezza, volendo avere l'anima libera da quelle passioni che la ricchezza fomenta.

Molti sono al riguardo gli esempi che si offrono a coloro che trattano questo argomento: Platone che si stabilisce in un luogo malsano [59], per raffrenare l'eccessiva esuberanza del corpo; Cratete che rinuncia alle sue ricchezze, pronunciando il famoso detto: « Cratete spezza le catene del denaro! » [60], e tanti altri episodi del genere.

[56] È la tesi fondamentale dell'*Alcibiade I* di Platone. Cfr. anche Procl., *in Alc.* 18, 4-5 (Westerink).

[57] Cfr. Plat., *Phaidr.* 246 c.

[58] Ossia: il saggio preferisce avere un corpo debilitato, che non metta in ombra la preminenza dell'anima, anziché un corpo vigoroso ed efficiente che possa attirargli il disprezzo dei virtuosi.

[59] Cfr. Porphyr., *de abstin.* I 36.

[60] Cfr. G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, Roma-Napoli 1983, voll. I, V H (Crates Thebanus), fragmm. 4-9.

37. Dunque, se le sorti che la provvidenza assegna ai buoni sono le stesse che costoro, anche senza di lei, si procacciano con l'amore della virtù, come si potrebbe muoverle il rimprovero per le sue elargizioni nei confronti dei buoni? E come non chiamare piuttosto punizioni i doni fatti da quelle sorti ai malvagi, dato che — grazie agli strumenti che sono il supporto della malvagità — essi mostrano a quelle persone di possedere una natura malvagia forse senza saperlo, e fanno pesare su di esse il timore di un maggior castigo per le azioni di cui si rendono responsabili attraverso un cattivo uso di quegli strumenti? Né la provvidenza rende peggiori costoro, dotandoli di siffatti strumenti, giacché sono numerosi gli stati che restano inguaribili per tutto il tempo che stanno inattivi, ed occorre che anche questi — una volta o l'altra — ricevano qualche cura. Inoltre, poiché la virtù non è una né indivisibile ma multiforme, bisogna credere che la provvidenza la stimoli a emettere ora certe ragioni seminali, ora certe altre [61], affinché agli atloteti incaricati di giudicare le gare di virtù appaia come autentico atleta di virtù colui che la pratica sotto tutte le sue forme. Ecco perché spesso la provvidenza riduce gli uomini d'azione alla vita inattiva, facendo così in modo che il loro spirito si rivolga a se stesso; mentre volge all'azione coloro che sono unicamente portati alla contemplazione interiore, insegnando sia agli uni che agli altri qual è la forma della virtù e la sua duplice faccia [62]. Inoltre, secondo il medesimo disegno, essa fornisce gli strumenti, o li toglie a coloro ai quali li ha dati, e variando i generi di vita stimola l'attitudine dei virtuosi verso ogni attività consistente nella cura del governo dell'universo insieme con gli dèi.

Ecco perché la provvidenza ora allontana un uomo dalla sua patria, dai suoi genitori e dagli amici, affinché — dopo essere stato dappertutto e in mezzo a tutti ed essere rimasto sempre lo stesso — egli consideri la terra una cosa da poco; ora invece trattiene un altro in mezzo ai suoi, affinché sia il servitore degli dèi patrii e il cooperatore della provvidenza

[61] Cfr. Procl., *in Alc.* 281, 1-2.

[62] S'intende: l'aspetto teorico o contemplativo, e quello pratico o attivo.

presso i suoi congiunti. Cosicché anche l'uomo virtuoso (e non solo l'ingegnere) potrà dire: « Grazie alla potenza donatami io posso mutare ogni situazione: giacché la virtù è davvero una potenza che nessuna circostanza può mettere in difficoltà. E poiché la provvidenza mi consente l'esercizio delle ragioni che porto in me, bisogna che io ne faccia uso da uomo dabbene, affinché nessun colpo della fortuna mi pieghi. Non è infatti da tutti subire con temperanza la più grande fortuna o con dignità la più grave sventura ».

38. Ripetiamolo dunque ancora, in altra forma: il compito della provvidenza non consiste nel concedere a una sola categoria di persone i beni d'ogni genere dei quali è dispensatrice; allo stesso modo Platone, nel gettare le fondamenta della città ideale, non ritiene che una sola classe di cittadini debba fregiarsi di tutti i beni, ma crede invece che questi vadano distribuiti ai diversi individui, giacché questo è il compito di chi deve render felice un'intera città e non solo una parte di essa [63].

Ora, poiché le anime sono scese nel mondo del divenire, occorre che abbiano in sé una certa esperienza dei mali di quaggiù i quali col loro impatto provocano in esse il desiderio di passare da questo mondo al luogo che è al di là di tutti i mali.

Pertanto se la provvidenza ha pensato di fare a coloro che sono in se stessi buoni il dono di prove apparentemente dolorose, occorreva che anche i malvagi avessero parte al bene, ma solo a un simulacro di esso, mentre i castighi che giustamente sono loro inflitti guidano anch'essi verso l'evasione da questo mondo.

39. Inoltre tutto quello che abbiamo ci deriva in parte dalla libera scelta della nostra anima, in parte dall'azione altrui che noi subiamo, in parte dalla sola causa del Tutto. Pertanto, di tutti quegli atti di cui siamo padroni — quando li compiamo per noi stessi — noi dobbiamo esser considerati responsabili: si dice infatti che la responsabilità di un atto

[63] Plat., *Resp.* IV 420 b 6-8, VII 519 e - 520 a.

ricade su chi l'ha voluto [64] — anche se questi, per sua colpa, si è procacciato malattia o miseria — e non sulla provvidenza. Noi affermiamo infatti che non per la soppressione del libero volere regge l'universo colei che in questo lo ha introdotto, ma piuttosto per la salvaguardia della creatura.

Per quanto riguarda ciò che patiamo ad opera di altri, anche se lo patiamo ingiustamente, ⟨ non ad essi se ne deve attribuire la responsabilità ⟩ [65] ma alla legge dell'universo che consente alle sue diverse parti di agire reciprocamente l'una sull'altra secondo il loro impulso. Tali sono infatti tutte le parti che cospirano all'unità, le une agendo e patendo per natura, le altre per scelta. Ne consegue una giustizia che vale per tutti, sia per quelli che agiscono bene come per quelli che agiscono male; e per chi patisce, il patire avviene secondo il merito, mentre chi agisce non è trascurato dalla legge. E infatti, come nel caso degli esseri che agiscono per istinto naturale non si dice che uno qualunque di essi agisce su un altro qualunque, né che uno qualunque patisce a opera di un altro qualunque, allo stesso modo nel caso degli esseri che agiscono per libera scelta, non sembra che uno qualunque patisca a opera di un altro qualunque, ma piuttosto che chi patisce patisca a opera di un altro essere posto nell'universo con quel determinato compito: ma l'essere agente non rinuncia con ciò alla sua spontaneità [66], pur essendo divenuto uno strumento dell'universo, giacché è in base alla qualità dell'impulso che si giudica l'autore di un atto [67]: infatti non ha agito come uno strumento senz'anima ma come uno strumento che si adatta da se stesso a chi lo utilizza.

Per quanto riguarda le azioni che subiamo da parte dell'universo — siano esse buone o cattive — bisogna imputarle al nostro merito e questo deve essere valutato in riferimento sia alla nostra vita presente — per esempio: se abbiamo bisogno di un certo freno; molti infatti diventano migliori anche

[64] Plat., *Resp.* X 617 e 4.

[65] Lacuna nel testo, secondo Boese; seguiamo l'integrazione proposta da Isaac.

[66] È, questa, l'*autokìnesis*, o capacità di autodeterminazione che distingue per Proclo l'essere razionale dai bruti.

[67] Cfr. Procl., *in Tim.* I 377, 9-12.

a opera delle circostanze — sia alla nostra vita passata — infatti non si diventa virtuosi d'un sol tratto, ma c'è bisogno di una purificazione dei costumi che preceda lo stato di virtù —; sia infine alla nostra vita futura, visto che la provvidenza ci conduce lontano dalle preoccupazioni umane affinché, possedendo soltanto la virtù, noi riponiamo in noi stessi il perfetto amore della virtù, convinti che solo essa è il vero bene.

40. E ancora: se qualcuno cercasse, allo stesso modo, di indagare per quale ragione — anche quando si tratta di esseri ineguali — la provvidenza assegna sorti uguali secondo l'uguaglianza aritmetica (questo è infatti l'ultimo punto da chiarire), come quando, ad esempio, intere città vanno in rovina e una sola e medesima distruzione colpisce sia i buoni che i malvagi, il che significa che condizioni uguali toccano a individui non uguali; si potrebbe rispondere — io penso — a uno che sollevasse tale questione, nel modo seguente: in primo luogo non in quanto dissimili essi subiscono una sorte uguale, ma in quanto simili, giacché è accaduto che essi hanno voluto abitare nella stessa città, imbarcarsi sulla stessa nave, prender parte insieme alle stesse spedizioni militari o compiere qualsiasi altra azione della stessa specie; pertanto essi subiscono la stessa sorte per aver compiuto la stessa azione. Ma in quanto sono più o meno buoni, essi subiscono in modo diverso la stessa sofferenza, dato che gli uni muoiono in mezzo ad alti lamenti, altri invece con rassegnazione, e dopo la separazione gli uni sono accolti nel soggiorno dei buoni, gli altri in quello dei malvagi.

In secondo luogo diciamo che nell'universo esiste un certo ordine che lega insieme siffatte coordinazioni degli esseri che nello stesso tempo sono salvati o perduti; che vi è anche un periodo comune del destino che da inizi diversi conduce gli esseri allo stesso termine, e che infine vi è un intreccio di processi che li adducono tutti alla loro salvezza o alla loro rovina: e occorre che le parti che seguono gli insiemi agiscano o patiscano le une con certi elementi, le altre con altri. Il che è quanto succede d'altronde quaggiù alle parti di un cuore che si trovi in cattivo stato, giacché ora è una parte che patisce

insieme ad esso, ora sono più parti [68]; e lo stesso accade in questo universo dove le parti meno importanti patiscono a volte individualmente a opera delle parti più importanti; altre ancora — e non c'è da meravigliarsene — non patiscono per nulla, e queste sono quelle a opera delle quali patiscono le altre. Pertanto se i movimenti delle parti più importanti sono conformi alla provvidenza, lo sono anche necessariamente le affezioni che ne derivano; ma se nessuna ragione consentisse di affermare che le affezioni dipendenti da questi movimenti sono conformi alla provvidenza, allora non si potrebbe dire neppure che sono conformi alla provvidenza questi stessi movimenti [69].

41. A quanto si è detto dobbiamo ancora aggiungere — in risposta anzitutto a coloro che denunciano l'uguaglianza che si mostra negli esseri diseguali — che a costoro sfugge il fatto che vi è un'uguaglianza delle anime la quale, in rapporto a cause molteplici, assume forme diverse nelle une e nelle altre. E infatti, come queste anime quando compiono la loro funzione sotto lo stesso dio — per esempio il sole o la luna [70] — si rassomigliano reciprocamente tra loro, allo stesso modo quando esse in periodi precedenti hanno compiuto insieme le stesse azioni, non c'è da meravigliarsi se patiscono anche ora le stesse sofferenze e pagano il prezzo di azioni compiute insieme; e quanto maggiore è la comunanza esistente tra loro, tanto più tende a prodursi una somiglianza delle sorti che esse subiscono insieme.

42. A coloro poi che denunciano la disuguaglianza dei doni della provvidenza in rapporto ai modi di essere di coloro che li ricevono, risponderemo che — a parte il fatto che i buoni sopravanzano per quanto riguarda i beni reali, mentre i mal-

[68] Riferimento al principio biologico aristotelico dell'organo egemone (il cuore). Cfr. Arist., *de part. anim.* 665 b.

[69] Proclo intende qui affermare che se si mette in discussione l'influsso della provvidenza sui fatti secondari, ciò si deve fare anche nei confronti dei fatti più importanti.

[70] Cfr. Plat., *Tim.* 42 d; Procl., *in Tim.* III 131, 19-20, 23-25.

vagi sopravanzano per quanto riguarda i beni apparenti, il che costituisce certamente una distribuzione basata sul merito — anche nel caso dei beni apparenti la provvidenza offre i più grandi di questi soprattutto agli uomini virtuosi, anche se essi non fanno nulla per ottenerli; o forse allora non metteremmo al di sopra del piacere, della ricchezza, della salute, la buona reputazione che è concessa ai soli buoni, così come la cattiva reputazione e l'ignominia costituiscono la sorte di tutti i malvagi? Infatti anche se gli adulatori si affollano a migliaia intorno a costoro, tuttavia quando son morti li denigrano, mentre li osannavano quando eran vivi; viceversa gli uomini buoni si guadagnano in maggior misura l'ammirazione di coloro che, da vivi, li disprezzavano. Pertanto se, anche quando si tratta dei beni esteriori, il maggiore di questi tocca ai migliori, come non dire che la provvidenza — anche in questi casi — si propone di remunerare il merito, elargendo agli uni — come a bestiame avido d'ingrassarsi e di cozzare — i beni che durano quanto la vita di quaggiù; concedendo invece agli altri tutti quei beni che possono essere trasferiti nella vita futura? E in effetti gli uni vivono conformemente all'elemento mortale dell'anima, gli altri invece secondo quello immortale. Pertanto a coloro che prediligono i beni esteriori e quanto vi è di caduco nei beni interiori, convengono i beni più caduchi, mentre a coloro che attribuiscono maggior valore all'elemento immortale, convengono i beni più immortali. Così, in ambedue i casi, la considerazione del merito è fatta salva grazie alla corrispondenza dei beni dispensati con la vita di coloro che li ricevono. E se la serenità è sempre presente in chi possiede la virtù — privilegio questo che appartiene anche agli stessi dèi — e se, al contrario, il malvagio trascorre la sua vita interamente fra le inquietudini e gli affanni e gode di piaceri degni delle bestie, in mezzo alla crudeltà che è la crudeltà amara delle bestie velenose, e tutto ciò senza la minima tregua, poiché i mali non hanno mai fine; come può a questo punto non risultare chiaro a tutti che la provvidenza proclama il primo [71] di questi personaggi uguale ai migliori, mentre pone nel novero dei peggiori esemplari della natura umana colui

[71] Ossia l'uomo virtuoso.

che appaga le passioni delle quali è stato abbondantemente colmato?

⟨ *Problema VII* ⟩

43. Orsù dunque, tralasciando ulteriori aggiunte a questo tema, passiamo a quelle questioni che si sogliono continuamente dibattere a proposito degli animali privi di ragione. Esse sono l'oggetto del settimo problema che ora stiamo per esaminare.

Eccolo: posto che la provvidenza estende la sua azione fino agli esseri suddetti, come spiegare la disuguaglianza che in essi si riscontra? Per esempio, che gli uni vivono in uno stato di godimento, altri no; gli uni in uno stato di malattia, altri invece in buona salute e che si distinguono gli uni dagli altri per altre analoghe differenze reciproche? E, viceversa, di che natura è questa uguaglianza che si riscontra in essi, malgrado le loro differenze? Poiché vediamo che ad essi toccano forme di distruzione che sono comuni anche agli uomini, bisogna indagare anche qui la causa degli eventi, essendo certi che la provvidenza estende la sua azione fino agli esseri ultimi [72].

Bisogna inoltre considerare la loro abitudine di divorarsi a vicenda e chiedersene la ragione [73]. Tre sono infatti le cose che inducono a dubitare dell'influsso della provvidenza su di essi, e cioè: la disparità delle loro sorti, il fatto di essere soggetti a comuni processi di corruzione, la loro abitudine a divorarsi reciprocamente.

Dobbiamo subito, a tal proposito, precisare anzitutto un punto; o esiste in essi una qualche traccia di vita autonoma e separabile dal corpo o non ve ne è alcuna traccia, ma ogni specie di anima che è in essi si estingue insieme con il corpo e deve essere assimilata alle qualità e al caldo connaturato al corpo.

Fatte queste precisazioni, avremo ampiamente modo di

[72] Cfr. Plot., *Enn.* III 2, 1, 13, 18-20.
[73] Ivi, III 2, 15, 3-4 e 16-21.

dimostrare che anche su questi esseri si esercita il governo della provvidenza.

44. Se dunque anche gli esseri bruti mostrano — come si è già detto — una qualche traccia di vita automoventesi e possono da se stessi agire meglio o peggio — e noi diciamo essere appunto questa la caratteristica dell'essere automoventesi, sia dal punto di vista dell'opinione comune che della verità — allora il fatto che essi possono addomesticarsi, che si divorano a vicenda e che subiscono comuni distruzioni, tutto ciò deve essere riferito alla provvidenza — così come facciamo nel caso degli uomini — poiché la provvidenza si occupa di tutto ciò che ciascuno di essi patisce, ordinandolo e regolandolo secondo giustizia, coordinandolo in rapporto alla somiglianza di vita o ai cicli cosmici o ad ambedue le cose (il che è ancora più vero nel caso delle anime umane), consentendo che si divorino a vicenda, così come consente tra noi uomini gli assalti che ci scatenano gli uni contro gli altri, secondo il medesimo principio di giustizia. Salvo che, dati i costumi delle bestie, il loro reciproco castigo si risolve nel fatto che si divorano a vicenda, non esistendo per esse né denaro né beni che consentano loro la supremazia, dato che per i corpi — al fine di purificare la malvagità in se stessa — non resta altro che il solo mezzo dell'attacco contro i corpi medesimi. E anche questo è un grande compito della provvidenza: servirsi — anche nelle bestie — della bruttezza come strumento di purificazione del simile e del principio che dice « ingiustamente per chi agisce, giustamente per chi subisce » [74], il che dimostra anche che chi si serve di questi due — agente e paziente — è un soggetto diverso [75], ad opera del quale la sofferenza diventa giusta.

Questi e altri simili sono i fatti che si verificano nel mondo degli animali, essendo stata data ad essi la possibilità di possedere — grazie a un simulacro di movimento autonomo —

[74] Ivi, III 2, 13, 8-9. Questo principio — sviluppato ripetutamente anche da Plotino — intende fornire la giustificazione, da un punto di vista generale, anche dell'azione riprovevole dal punto di vista della morale umana, in quanto essa è rispondente all'esigenza della giustizia universale.

[75] Questo soggetto è, ovviamente, la provvidenza.

disposizioni migliori o peggiori. Infatti in generale essi diventano o più ingiusti o più giusti, o più moderati o più impulsivi, o più domestici o più selvatici. Dunque sono giustamente diversi gli effetti che su di essi consegue l'azione della provvidenza: questi effetti consistono nel togliere ad alcuni l'amarezza della loro sorte per mezzo della pazienza, nel mostrare ad altri il vantaggio di una vita più moderata, infine nel cercare, nelle sofferenze reciproche che si procurano, il castigo degli atti ingiusti dei quali si sono resi reciprocamente colpevoli.

E si potrebbe continuare nell'enumerazione di casi del genere, per la somiglianza di vita che produce — anche negli animali — situazioni simili a quelle degli uomini, poiché si possono rapportare la coordinazione dei loro destini, come le comuni corruzioni o incolumità, sia alla loro comune sostanza sia al fatto che gli uni e gli altri — cioè gli uomini e gli animali — servono a volte gli stessi dèmoni, come greggi condotte a volte dagli stessi pastori [76], sia all'unità di un periodo che li comprende tutti nel sincronismo dei suoi momenti, sia a un regolamento degli stessi debiti a causa dell'identità degli atti compiuti; giacché vi sarà allora, per ciascuno di essi, una ragione apparentemente simile: ad esempio, se avranno avuto un'eguale durezza di vita subiranno la stessa sorte e così avverrà anche a coloro che saranno stati ingiusti. Esiste anche una connessione di destino, per il fatto che le loro rispettive discese nel mondo del divenire sono in concordanza — si suppone infatti che gli animali posseggano un principio di vita separabile dal corpo e capace di automovimento — dato che gli esseri cui il destino provvede trovano soddisfazione chi in tali distruzioni, chi in tali concessioni, chi ancora in tali o tali altre azioni oppure — dal punto di vista dell'essenza — essendo alcuni reciprocamente vicini, altri differenti per natura e, per questo motivo, essendo gli uni sottoposti a un siffatto patire, gli altri a un patire contrario, o ancora concorrendo tutti, gli uni con gli altri, secondo il solo principio della provvidenza conformemente al quale sono intrecciate insieme le opere del destino e quelle del nostro libero volere, come anche le sorti di quelli che prece-

[76] Cfr. Plat., *Leg.* IV 713 d 2-3; *Polit.* 271 d 6-7.

dono e di quelli che seguono; onde risulta un unico intreccio di tutti gli esseri, anche di quelli che sembrano separati [77].

Giacché, donde deriva codesta coordinazione, codesta unità se non dall'Uno il quale, come abbiamo detto, determina essenzialmente la provvidenza e mostra anche il bene che viene attuato, dato che il Bene e l'Uno sono coincidenti?

45. Ma se negli esseri bruti ogni forma di vita è mortale ed è posta in un corpo mortale, nulla essa possedendo — così come il corpo — che le appartenga per se stessa, ma tutto invece traendo dal corpo in cui ha sede, allora è assolutamente certo che la ragione della provvidenza sarà, in questi esseri, una ragione simile e comune, analoga a quella delle piante le quali hanno solo una natura priva di rappresentazioni e che nulla possiede che sia separabile dalla loro radice. Ma quale può essere allora la ragione provvidenziale che agisce su questi esseri e su quelli che non possono provare o aver provato se non ciò che proviene dai sensi, e ancora su quelli che non solo hanno sensazioni ma anche rappresentazioni? [78] O allora, poiché di tutti gli esseri di questo universo esiste un'unica ragione costituita da tutte (le ragioni) e le sue parti essendo le une più importanti — analoghe al cuore e agli organi che in noi hanno un ruolo principale — le altre meno importanti, anche se non relegate all'ultimo rango [79], strettamente collegate al polmone e agli organi che collaborano con gli organi principali; altre infine assai distanti dai princìpi, simili alle unghie [80] e a tutto ciò che in noi possiede una fievole traccia di vita, noi diremo che l'intero universo deve ricevere in tutte le sue parti l'influenza di due cose, e cioè della provvidenza e del destino, così come il nostro corpo

[77] Il senso di questo paragrafo è alquanto confuso: l'intento di Proclo sembra quello di sostenere l'affinità delle sorti degli uomini e degli animali e il loro reciproco intreccio nella vicenda cosmica. In questa prospettiva Proclo riconosce agli animali un barlume di libertà (autodeterminazione), in forza del quale i loro comportamenti sono passibili di giudizio e di sanzione morali.

[78] Seguiamo qui, insieme con Isaac, la lezione del Sebastocratore.

[79] Cfr. Plot., *Enn.* III 2, 17, 74-75.

[80] Ivi, IV 4, 32, 15.

— sia nel suo insieme che nelle sue parti — riceve l'influenza della natura e dell'anima razionale le quali su ciascuna di esse esercitano la loro azione provvidente, ma che le parti principali subiscono maggiormente l'azione della provvidenza, le ultime invece l'azione del destino, mentre le parti intermedie subiscono l'azione sia dell'una che dell'altro.

46. Dunque gli esseri primi e reggitori dell'universo mostrano con molta chiarezza i doni della provvidenza, muovendosi in un ordine eterno, imitando l'intelligenza ed essendo tutti quanti affini al bene e autori di un'azione benefica su tutte le altre parti dell'universo, oltre che creatori e vivificatori e possessori di ogni virtù.

Gli esseri intermedi invece — e tali s'intendono tutti quelli che, servendosi di una facoltà di scelta, hanno ricevuto una vita che partecipa ad ambedue gli estremi — mostrano di non esser meno governati dall'una che dall'altra potenza. E infatti gli uomini sperimentano l'evidente azione della provvidenza, dato che arrivano a dire che sentono tutto ciò che proviene da essa e che ogni parola sconsiderata può subito provocare per ciascuno di loro l'azione correttiva della Nemesi [81].

Ma gli uomini hanno anche un'esperienza del destino tale che riferiscono ad esso la gran parte dei pericoli che li minacciano, in base all'evidenza degli eventi che da esso provengono. E infatti da queste due potenze essi ricevono dei doni che colpiscono la loro attenzione, giacché a opera della prima — la provvidenza — sono messi in contatto con apparizioni di dèi o di dèmoni, con guarigioni per mezzo di sogni [82] e cose del genere; mentre a opera della seconda — il destino — essi si trovano coinvolti in necessità d'ogni sorta e sono sensibili all'azione degli astri che arriva fino a noi.

E così le opinioni degli uomini sono in proposito diverse, dato che alcune di esse attestano che il destino è signore di tutto, mentre altre esprimono la persuasione che sia soprat-

81 Cfr. Plat., *Leg.* IV 717 c-d; Procl., *in Tim.* I 198, 2-3.
82 Cfr. Jambl., *de myst.* III 108, 8-9.

tutto la provvidenza a presiedere alle cose umane. Infatti l'evidente intervento dell'una e dell'altra potenza nelle nostre cose induce la gente a farsene un'idea imperfetta, quasi che si trattasse di una sola potenza, quella che li tocca con la sua azione personale e che — a causa dell'intelligenza imperfetta di chi ne viene toccato — è considerata da questi come unica. Ma in realtà è toccato da ambedue le potenze quello che, nella sua natura, possiede ciò che corrisponde alla potenza affettante: ora, ciò che per sua natura corrisponde alla provvidenza è l'intelligenza che è in noi; mentre ciò che corrisponde al destino è la necessità che è in noi, e noi viviamo o secondo l'intelligenza che è presente in noi in modi diversi o secondo la necessità che è in noi.

47. Vengono ora, come terzi, gli esseri di questo mondo che non hanno alcuna autonomia; sebbene partecipino anch'essi a queste due potenze, vivono quasi del tutto secondo il destino, in quanto sono da questo formati e interamente governati nella loro totalità: infatti il destino ha il compito di governare i corpi e gli elementi in essi esistenti sia secondo la sostanza che secondo la sola attività. Pertanto tutto ciò che nelle creature viventi in questo modo deriva dalla provvidenza è strettamente connesso con gli effetti del destino e muta insieme a questi, come se fosse un prodotto del destino. E pertanto, poiché il destino è causa dell'origine di questi esseri e ne informa l'esistenza, anche il loro prospero stato procede da quella stessa origine, essendo esso l'ultimo vestigio dell'influsso della provvidenza su di loro; cosicché se la loro costituzione prima ha una data parte nell'universo, ne consegue per essi una vita e una dissoluzione corrispondenti a codesta costituzione prima; mentre se uno di essi riceve in sorte una diversa nascita, sono anche diverse le sorti che di lassù gli vengono assegnate. Sia dunque che si distruggano a vicenda, sia che subiscano a opera d'altri tale trattamento, sia che ciò avvenga ad essi insieme agli altri o isolatamente e ne traggano piacere o dolore, tutto ciò consegue ai movimenti primi ai quali devono di necessità conformarsi interamente le parti meno importanti che — per conseguenza necessaria —

non posseggono nulla di proprio ma che assomigliano a un'ombra che prende innumerevoli forme differenti secondo il movimento del corpo di cui essa è l'ombra; e il loro merito si stabilisce in base al principio secondo il quale un essere costituito in un dato modo deve avere un determinato genere di vita, giacché noi affermiamo che anche negli esseri dotati di autonomia di movimento, la qualità di ciascuno determina il suo merito; senonché tale merito, in tali esseri, è loro opera, mentre negli esseri privi di moto autonomo il loro merito dipende da altri.

48. E non si deve di nuovo ricercare perché questo essere è nato in un tale ordine dell'universo e quello invece in un tal altro ordine; perché questo è lieto e l'altro triste in virtù della sua costituzione originaria che comporta per l'essere costituito secondo questa origine uno stato sia conforme sia contrario a natura: infatti ricercare ciò significa ricercare il principio di un principio [83].

Ora, il principio di esseri siffatti è l'ordine dell'universo, e pertanto non bisogna ricercare un principio anteriore a questo per gli esseri che non hanno e non sono assolutamente nulla prima di esso, ma bisogna che questo principio — produttore sempre di qualche essere ora di un genere ora di un altro — produca creature fatte secondo il modo di creare che gli è proprio. Ma se un essere esistente già anteriormente all'ordine viene da altrove per inserirsi in quest'ordine, bisogna ricercare quale merito ciò per esso comporta, ciò che in esso si accorda con quest'ordine e ciò che li lega entrambi, dato che non si trovano insieme legati senza ragione. Viceversa, ogni essere che non viene a inserirsi nell'ordine ma che da questo è nato, si accorda con questo ordine, anche se nulla c'è stato che li riunisse, e il suo merito consiste nell'accordarsi con l'ordine dal quale è stato generato. Ma di questa venuta all'esistenza tale essere non porta alcun merito, giacché tutto il merito è attribuito all'essere preesistente, mentre quello — prima di venire all'esistenza — non aveva

[83] Cfr. Plot., *Enn.* VI 8, 11, 8-9.

realtà alcuna che consentisse di ricercare quale merito comportasse per esso codesta venuta all'esistenza [84].

Dunque, per riassumere il nostro pensiero diciamo: per gli esseri che esistono anteriormente all'ordine, l'ordine nel quale essi prendono posto è quello che meritano; mentre per gli esseri che esistono a partire dall'ordine, questo non costituisce il loro merito ma è piuttosto il principio di ciò che meriteranno. E infatti ciò che uno merita non è primo ma secondo, come insegnano anche le nozioni comuni quando dicono di qualcuno che soffre meritatamente e d'un altro che soffre senza meritarlo, nel caso in cui non vedono nulla di anteriore che giustifichi ciò che viene successivamente.

Ecco quanto avevamo da dire su questo argomento.

⟨ *Problema VIII* ⟩

49. Consideriamo ora l'ottavo problema il quale è stato assai dibattuto [85] per il fatto che travaglia molti e li induce a contestare l'azione della provvidenza, nel senso che i castighi che essa infligge ai peccatori non seguono alle colpe immediatamente ma dopo un certo tempo, a volte anche molto lungo: allora, per quale ragione avviene ciò? [86] Giacché coloro che hanno commesso una colpa si correggerebbero meglio se fossero puniti immediatamente anziché dopo un lasso di tempo così lungo che essi non sanno più neanche perché vengono puniti, al punto che addirittura se la prendono con la provvidenza: infatti essi capiscono di essere puniti ma hanno dimenticato per quali colpe, come degli individui che subiscono

[84] Qui Proclo distingue — nell'ordine universale — due livelli o categorie di esseri: quelli che nascono per effetto dello stesso ordine delle cose e quelli che invece preesistono a questo, in quanto dotati di una realtà originaria e anteriore che è l'anima. Per i primi non ha senso parlare di merito né di responsabilità, mentre i secondi, in quanto dotati di anima, sono soggetti liberi e dunque responsabili dei loro autonomi comportamenti.

[85] Nella trattazione dei problemi VIII e IX Proclo si rifà alle soluzioni avanzate da Plutarco di Cheronea nell'opuscolo *de sera numinis vindicta*.

[86] Cfr. Plut., *op. cit.*, c. 3, 549 B-D.

pene per delle colpe passate commesse in altre vite da altri peccatori, oppure nelle stesse vite ma per colpe commesse molto tempo prima. Ora, poiché la provvidenza agisce sempre in vista del bene e i peccatori traggono un bene maggiore da un castigo che accompagni immediatamente la colpa, come è possibile che ciò non avvenga ma che anzi — in certi casi — vediamo accadere l'esatto contrario?

Così noi vediamo degli individui buoni ignorare la causa delle loro sofferenze, perché hanno perduto il ricordo delle azioni che hanno causato i castighi che, nel presente, si abbattono su di loro, nel momento in cui la loro condotta è buona; mentre gli individui malvagi attribuiscono gli stessi fatti alla sfortuna, anche quando si verificano per la loro intenzione e, vedendo che tali fatti accadono a loro stessi non più di quanto accadano a quelli che passano per buoni, essi non pronunciano nessuna condanna contro la loro stessa malvagità ma — per converso — chiamano vano non lo zelo per il male ma quello per il bene, visto che — essendo profusi dall'alto in egual misura i doni agli uni e agli altri — accade che alla condotta malvagia tocchino la maggior copia di beni apparenti. Mentre, se si verificassero insieme l'azione malvagia e il corrispondente castigo del suo autore, non si vedrebbe il malvagio colpito da un castigo accusare la cattiva sorte, né il buono sentirsi scoraggiato: quest'ultimo infatti non potrebbe mettere in discussione il suo modo di vivere adducendo il fatto di essere colpito da avversità, pur comportandosi bene. È stato detto d'altronde che « nessun debito non pagato alla scadenza accresce tanto, come quello della giustizia, l'arroganza del debitore la cui naturale malvagità trova allora libero corso » [87].

50. [Rispondiamo in primo luogo:] È del tutto evidente che un castigo connesso direttamente alla colpa e che rende manifesta ai colpevoli la causa da cui proviene, non reprime necessariamente la malvagità né la ostacola nella sua attività. Ciò appar chiaro a chiunque osservi coloro che quotidianamente vengono puniti per ciò che hanno fatto e che tuttavia continuano a fare ciò per cui sono stati puniti; che congiun-

[87] Ivi, 548 D-E.

gono immediatamente — per così dire — i castighi alle azioni e poi di nuovo le azioni ai castighi, commettendo sacrilegi, spoliazioni, saccheggi, dandosi ai bagordi e subendo le pene sia legali e umane che divine, previste per tali misfatti, senza tuttavia astenersi dal fare quelle cose per le quali sanno di essere stati colpiti.

Infatti la radice della malvagità, una volta impiantata — simile a una terra infestata di cardi che, anche se si tagliano continuamente, ne fa crescere altri simili — produce le stesse azioni, senza farsi piegare dalle punizioni che ne seguiranno. Pertanto il castigo che segue immediatamente alle colpe riesce a far poco o nulla, si può dire, per distogliere i malvagi dai loro misfatti. Stando così le cose, perché accusare la provvidenza di indugio? E perché dovrei dire che la connessione temporale del castigo con le colpe può avere una qualche utilità se, pur essendo questo castigo predetto nel modo più chiaro e da tutti riconosciuto, la malvagità non ne viene impedita nell'attuazione delle sue tendenze? Ché anzi, per essa, l'immediato soddisfacimento degli appetiti ha la meglio sull'eventualità del colpo che sta per subire e che le sta — per così dire — davanti agli occhi. Il che significa che essa, confrontando il « di già » col « non ancora », distingue tra l'azione e la punizione attesa.

51. [Rispondiamo in secondo luogo:] Inoltre non è una buona tecnica connettere immediatamente le emendazioni alle colpe, come appare evidente dalle decisioni dei medici veramente degni di questo nome i quali considerano non solo le affezioni in se stesse ma anche il momento [88] in cui ciascuna di esse vuole esser curata, e che attendono questo momento anche se sembra ancora molto lontano e che non forzano le malattie non ancora mature — come essi dicono — affermando che la scelta del momento è l'anima di ogni terapia.

Ora, anche la provvidenza conosce questi momenti, e cioè i momenti che convengono non solo alle cure delle affezioni

[88] Sulla rilevanza del *kairòs* (momento opportuno) cfr. Hippocr., *Aphor.* I 1 (IV 148), *de morbis* VI 146 sgg.; Arist., *Eth. Nic.* I 4, 1096 a; Procl., *in Alc.* 120, 14-15.

fisiche ma anche di quelle psichiche; e poiché essa si pone come fine il benessere del paziente, deve necessariamente attendere il momento conveniente per intervenire. Infatti, come dice anche Platone [89], insieme con gli dèi tutte le vicende umane sono governate dal caso e dall'occasione, sia che occorra dare qualche parte di bene, sia purificare da qualche parte del suo contrario. Dunque se è il momento opportuno a rendere efficace dovunque ogni azione, anche quella emendatrice nei confronti di coloro che si sono allontanati dal retto cammino, ovvero l'azione conforme a natura o quella conforme a ragione — e si dice che la prima è quella che riguarda i corpi mentre si può dire che la seconda riguarda tutte le cose umane — allora si deve ritenere che la provvidenza di questo universo sappia in precedenza sia quando si deve differire l'intervento, sia quando si deve guarire senza indugio il vizio, e che essa rifletta non in modo da piacere a noi piccoli uomini, ma al fine di giovare apportando ai malvagi — al momento opportuno — la cura di cui hanno bisogno. È infatti del tutto evidente che la cura delle anime, chiamata « giustizia », è realmente la migliore di tutte le arti mediche [90], poiché essa guarisce l'anima, realtà divina — per così dire — la cui malvagità è più complessa di quella dei corpi. Ora, per una cura migliore la provvidenza avrà bisogno di un'arte migliore; ma la caratteristica di un'arte migliore non sta nel recar diletto agli altri con la rapidità dell'azione, ma nel fare il vantaggio di coloro che hanno bisogno di cura, più o meno velocemente, con l'aiuto del tempo.

Se dunque non è conveniente che i non musici accusino i musici e, in generale, che gli inesperti accusino i competenti, che non si venga ad accusare la provvidenza quando si ignora che essa sa la cosa più importante nella cura del corpo e dell'anima, cioè il momento opportuno; né si solleciti la provvidenza a emettere i suoi decreti, quando si è afflitti a opera dei malvagi, ma si ascolti piuttosto la provvidenza che dice: « Se ora per te è il momento di soffrire, verrà anche per coloro che fanno il male, all'ora giusta, il tempo della sofferenza ».

[89] Plat., *Leg.* IV 709 b 7-8.
[90] Cfr. Plut., *op. cit.*, 550 A.

Chi vorrà meditare queste parole commisererà i malvagi per la loro radicata malvagità; mentre egli, vedendo se stesso aver già ricevuto ciò che quelli si attendono, diventerà — come credo — zelatore e celebratore della provvidenza.

52. Si consideri adesso, se si vuole, un'altra ragione, la più vera di tutte: che cos'è l'esser giustamente puniti e qual è il male per il quale alcuni vengono giustamente puniti. Questo male non è forse la degradazione e perversione dell'anima e non è per questa ragione che ciò vien detto ed è il reale male dell'anima la quale soffre della sua peggiore malattia [91]; malattia che non è del fegato né del cuore — cose mortali e corruttibili per le quali la conformità a natura consiste nel fatto che son contrari a natura gli elementi dei quali sono costituite [92] — ma malattia della vita che, pur divina per essenza, conosce la sfortuna di una caduta in un luogo estraneo al quale — ignara di se stessa e di questo luogo [93] — lei si attacca, benché esso le sia straniero?

Ora, la retta punizione di questa degradazione diremo che è la separazione [94] la quale adduce con sé la purificazione dal vero male e dalla malattia realmente temibile: giacché per l'anima non è pericolosa la malattia del corpo, poiché questa frena la tendenza che la spinge verso quello, sibbene la malattia che le è propria e che la lega al corpo e la trascina interamente nel divenire [95]. Pertanto, quando diciamo che la cura per questa malattia dell'anima è il castigo, non intendiamo affermare in verità che per coloro che sono affetti da tale ma-

[91] Qui Proclo si richiama alla dottrina platonica del male come malattia dell'anima. Cfr. Plat., *Gorg.* 478 d, *Tim.* 44 c, *Leg.* III 691 d.

[92] Ossia: gli elementi costitutivi degli organi corporei, associandosi reciprocamente e divenendo parti di un composto, perdono la loro originaria conformità a natura, consistente nella loro semplicità.

[93] Cfr. Plot., *Enn.* IV 3, 15, 5-7; V 1,1, 7-8. Procl., Op. II (*de prov.*) 3.

[94] S'intende la separazione dell'anima dal corpo.

[95] Questa malattia propria dell'anima consiste, per Plotino, nella *tolma* (audacia) originaria, nella *gènesis* (generazione) e nella *prōtē heterotēs* (alterità prima), per le quali l'anima si stacca da dio e cade nel mondo della molteplicità e del divenire (*Enn.* V 1, 1, 3-5). Cfr. Procl., Op. III (*de mal. subs.*) 12.

lattia la sanzione è il fatto stesso di essere puniti, ma piuttosto l'esatto contrario, ossia il non essere puniti: giacché venendo puniti ne traggono beneficio, mentre se restano impuniti portano con sé la loro stessa insanabile degradazione [96]. Pertanto, nel caso che i malvagi siano immediatamente puniti, noi diremo che pagano il fio delle loro colpe, mentre qualora non siano immediatamente puniti, diremo che pagano uno scotto ancora più alto, poiché avranno una malattia ancora più lunga e perciò avranno bisogno di un castigo maggiore e, invece di essere curata, la loro malattia resterà in essi senza cura. E neanche per il corpo è male soltanto il fatto di essere mutilato o bruciato ma anche il rimanere infermo, privo delle amputazioni e cauterizzazioni di cui avrebbe bisogno.

53. Il fatto dunque di non ricevere ancora la punizione da parte del giusto dispensatore dei castighi non è segno di un rilassamento della provvidenza, ma piuttosto di un suo irrigidimento; e la massima punizione consiste in verità nel restare impuniti nel proprio male. E se qualcuno potesse vedersi in un tale stato, compiangerebbe veramente se stesso per non essere stato considerato degno di questa punizione che sarebbe la sua guarigione e per essere stato invece lasciato, nell'universo, mutilato non in una parte del corpo, ma nella sua parte più divina che è l'anima. Alla stessa maniera di chi, ammalato nel corpo inguaribilmente, fosse abbandonato da Asclepio Salvatore e, così abbandonato, emettesse grandi lamenti.

Ma perché parlare di chi non ha ottenuto l'aiuto di Asclepio e non è stato liberato dai suoi mali, senza aggiungere anche: e che non ha potuto avere l'aiuto di un uomo esperto? Chi, privato dell'uso di una gamba, non pregherebbe per trovare un medico che lo guarisse dalla sua infermità con incisioni e cauterizzazioni? E chi non pregherebbe ancora di più se, colpito da una malattia agli occhi, comprendesse quanto sia miserevole la condizione di esser colpiti da un male di cui tutti parlano, cioè la privazione della luce? Ma quali lamenti dovrebbe emettere l'uomo colpito nella propria anima, mutilato nella

[96] Cfr. Plat., *Gorg.* 476 a sgg.; Plut., *op. cit.*, 554.

parte stessa che gli è più preziosa, e cioè l'intelligenza, se egli non prende mai coscienza — in un modo o nell'altro — della condizione in cui si trova? Non desidererà forse essere curato con tutti i mezzi e non si considererà l'essere più miserabile se non avrà ottenuto la possibilità di liberarsi, con o senza dolore, dal suo male?

Dunque, per dirla in breve: non essere puniti immediatamente è castigo incomparabile; cosicché hanno in certo modo la loro punizione quelli che, per l'eccesso della loro malvagità, non sono ancora degni di subire un'altra punizione, e così essi scontano la loro pena « non dopo un lungo tempo ma in un lungo tempo » [97]; pena che ora proviene loro dall'interno, ora dall'esterno: infatti per essi la coscienza è causa di rimorsi insopportabili e il male in essi incallito provoca loro un autentico supplizio; e così ad essi sfugge il fatto che — come credo — vengono puniti con una punizione doppia rispetto a quelli che sono puniti immediatamente dopo aver commesso la loro colpa.

Anche Socrate [98] raccomandava ai colpevoli di presentarsi spontaneamente ai giudici, affinché — scontando la loro pena — si liberino dalla malvagità, essendo egli convinto e persuadendo anche noi, che l'individuo impunito viene maggiormente punito rispetto a chi è punito, giacché è male maggiore conservare in sé il male anziché esserne liberati attraverso il dolore.

54. Orbene, ricorriamo a un'argomentazione dello stesso tipo, battendoci in difesa della provvidenza o, piuttosto, di noi stessi, in quanto si tratta di dimostrare che siamo ben governati. E infatti, che cosa di meglio potrebbe esserci per gli uomini dell'imitazione di dio? E non dice questo anche Platone stesso, quando afferma che « il dio ha acceso una luce sulla seconda orbita in rapporto alla terra » e che ci ha dato « due occhi portatori di luce affinché, osservando per loro mezzo i moti ordinati che avvengono nel cielo e concependo

[97] Cfr. Plut., *op. cit.*, 554 C.
[98] Cfr. Plat., *Gorg.* 480 a-d.

la nozione di numero, assimiliamo le nostre interne rivoluzioni erratiche alle invariabili rivoluzioni celesti »? [99]

Se dunque è questo per le anime il massimo bene — cioè l'assimilazione al divino — non è forse questo bene massimo procurato dalla provvidenza a coloro che ad essa guardano, liberandoli essa dall'impulso in noi innato a punire i colpevoli ed esortando l'animo irato a moderarsi e a imitare in qualche modo, per quanto possibile, lei stessa — la provvidenza — la quale ritarda le punizioni, si frena e persuade l'animo a darsi il tempo della riflessione e del ripensamento?

E così questo metodo di emendazione, essendo anche educativo per le anime, non è indegno di quella giustizia che è benefica per tutti sia con la punizione, a tempo debito, dei colpevoli sia con l'educazione degli altri. E non è forse mirando a ciò — ossia alla repressione del tumulto delle passioni e al freno dell'eccessiva vivacità dei loro moti — che alcuni sono soliti richiamarsi all'esempio degli antichi? Platone infatti, nell'atto di brandire una verga per colpire un giovane schiavo, rimase per un bel po' con la mano alzata, e poiché gli fu chiesto il motivo del suo gesto, rispose che così intendeva punire il suo primo moto di collera [100]. Archita poi, adirato contro i suoi dipendenti che in campagna non avevano eseguito gli ordini ricevuti in merito alla coltivazione dei campi e che pertanto dovevano essere puniti, disse loro: « Fortuna per voi che io sia in collera! » [101]. E la famosa Teano [102] disse una volta a una serva: « Se non fossi in collera ti bastonerei! ». Con tutti questi esempi che sono come degli ammonimenti siamo avvertiti di non consentire a questi due fattori — la collera e la riflessione — lo stesso diritto di punire, ma di affidare invece alla riflessione il compito di giudicare, dopo aver represso la nostra collera.

Se dunque gli ammonimenti di uomini così illustri già tanto ci ammaestrano, a maggior ragione è naturale che — vedendo che dio trattiene i castighi e che attende il momento

[99] Plat., *Tim.* 39 b, 45 b, 47 b-c.
[100] Cfr. Plut., *op. cit.*, 551 B.
[101] *Ibid.*
[102] Moglie di Pitagora e filosofa anch'essa.

giusto — noi distruggiamo in noi stessi l'impulso incontenibile e sregolato che ci spinge a infliggere le punizioni e che ci esercitiamo nella longanimità [103], alla quale dio ha assegnato il primo posto e che, col punire, fa il vantaggio dei soli puniti mentre, col sopportare, riesce d'ammaestramento a un maggior numero di persone, rendendole meno sensibili alle passioni: la longanimità infatti è maestra d'impassibilità.

Possa dunque questo metodo, che abbiamo illustrato e che è favorevole al differimento dei castighi da parte della provvidenza, fornire ammaestramento a coloro che son capaci di guardare ad esso.

55. Se ora comprendessimo il significato dell'altro discorso — occorre infatti, nelle cose che ignoriamo, considerare una pluralità di cause esplicative dei fatti che si verificano e che si presentano diversamente a seconda di questa o quella spiegazione —; se dunque comprendessimo il significato di quel discorso secondo il quale dio soltanto distingue gli stati a causa dei quali le anime si rendono colpevoli e determina inoltre per tutte e in tutti i casi quali sono i castighi meritati sia riguardo alla quantità che alla qualità e alla durata — giacché il castigo conveniente non è per tutte il medesimo, né di uguale importanza per tutte, né della stessa durata — noi trarremmo, come credo, da ciò la soluzione del nostro problema. Quel discorso infatti dice anche che il fatto che alcune anime si purgano più presto, altre più tardi e che l'inizio della purificazione varia secondo le anime, consente come meglio non si potrebbe di farsi un'idea del loro merito. Giacché infine se, tra le anime che hanno peccato, le une lo han fatto senza che la loro colpa trovi origine in una vita che racchiuda qualche passione connessa al suo stato, mentre le altre hanno peccato per uno stato in esse quasi inveterato, non è forse chiaro allora come, nel caso delle prime, occorra che la punizione del loro agire le dissuada dal commettere atti dello stesso genere, affinché esse non continuino — vedendo che la loro condotta è passata inosservata — ad agire ancor sempre allo stesso modo fino a stabilizzarsi in tale

[103] Cfr. Plut., *op. cit.*, 551 C.

stato; mentre, nel caso delle seconde, occorre che il castigo resti sospeso fin quando esse avranno interamente realizzato le potenzialità della loro natura [104], compiendo le azioni a questa conformi, e il castigo avrà luogo intervenendo dopo la fase parossistica e culminante del male? E che! Se, tra queste anime, alcune hanno agito male per difetto di discernimento della loro facoltà conoscitiva, pur restando integra la loro vita; mentre le altre insieme all'ottusità della facoltà conoscitiva hanno una vita minorata, non è evidente che il castigo — sopraggiungendo immediatamente — richiama l'attenzione delle prime sui loro falli, mentre procura alle seconde — al momento opportuno e per le ragioni già dette — un vantaggio ancora maggiore e più efficace, non essendoci nulla in esse — in quel momento — che possa ricevere una cura immediata a causa del carattere multiforme — come si è già detto [105] — della loro perversione? Se infatti esistono dei tempi fatalmente fissati per gli stati perniciosi e periodi adducenti una loro più o meno rapida risoluzione, come nelle malattie corporee; non è anche evidente — come conseguenza di ciò — che per certe anime il castigo sopraggiungerà più presto, per altre dopo un tempo più lungo, in ragione dell'ordine dell'universo, affinché gli effetti della provvidenza pervengano — seguendo quest'ordine — fino alle anime coinvolte nel processo del divenire, intrecciandosi così le leggi della giusta azione della provvidenza con quelle del destino?

56. Tali essendo dunque i modi (e altri ancora ve ne sono, a noi sconosciuti ma previsti dalla provvidenza) secondo i quali conviene che certe anime siano punite congiuntamente ai loro falli, altre non congiuntamente, e dato che tutto ciò avviene sempre secondo il principio della conformità al merito, poiché non ogni anima è per forza degna di essere liberata al più presto dalla pena di cui è meritevole per i suoi peccati, non bisogna accusare la provvidenza per il rinvio, ma ricercare le cause per le quali è naturale che essa riservi ad

[104] Cfr. *supra*, 37.
[105] Cfr. *supra*, 51.

alcune anime delle punizioni ritardate, mentre per altre fa seguire alle colpe appena commesse l'inesorabile resa dei conti.

E perché non tutto il nostro discorso sia un'invettiva contro coloro che sono tardivamente puniti, non bisogna forse anche considerare il fatto che la vita umana è complessa e che, pur commettendo spesso grandi falli, essa possiede peraltro una certa grandezza grazie alla quale porta a compimento — conformemente alla natura — grandi opere? Infatti è proprio delle grandi nature — come dice Platone [106] — avere questa duplice capacità. Allora, non è verosimile che anche per questa ragione la provvidenza pensi di soprassedere nella punizione delle colpe, affinché le grandi nature non vengano umiliate coi castighi, ma grazie appunto alla loro grandezza possano compiere grandi cose e, ciò facendo, acquisiscano quella capacità che prima non avevano di purificarsi dalle loro grandi colpe?

In ambedue i casi le conseguenze sono quelle che devono essere: nell'un caso un incremento di beni, nell'altro qualcosa d'analogo alle amputazioni e cauterizzazioni praticate dai medici. Se dunque anche presso gli Egiziani vigeva una legge secondo la quale non si poteva eseguire la condanna a morte di una donna incinta [107], finché questa non avesse partorito, perché meravigliarsi del fatto che la provvidenza preferisca conservare in vita individui che — pur degni per i loro misfatti della pena di morte — sono peraltro capaci di compiere non azioni qualunque ma imprese eccezionali, in quanto utilizzano le grandi risorse della loro natura; e così facendo essa consente loro il compimento di tali imprese, invece di impedire, con la morte dei colpevoli, la correzione della loro condotta?

E a tal riguardo esiste un ampio repertorio di esempi storici per convincervi della verità del mio assunto. Infatti se Temistocle avesse subito pagato lo scotto dei suoi errori di

[106] Plat., *Resp.* VI 491 d-e. Qui Proclo intende rilevare, seguendo Platone, che i grandi misfatti sono sempre rivelatori di capacità eccezionali che, come nel male, possono dare risultati rilevanti anche nel bene, se ben indirizzate da una corretta educazione.

[107] Cfr. Plut., *op. cit.*, 552 B.

gioventù, chi avrebbe sottratto la patria alla calamità dei Persiani? E chi ancora avrebbe potuto essere l'interprete del responso della Pizia? Se Dionisio avesse subìto la stessa sorte all'inizio della sua tirannide, chi avrebbe liberato dai Cartaginesi la Sicilia, considerata incapace di risollevarsi? Se Periandro non avesse ricevuto la punizione dopo un lungo lasso di tempo, chi avrebbe strappato ai suoi avversari Apollonia, la penisola dei Leucadi e infine Anattorio? [108] E allora che c'è di strano se per le ragioni anzidette la provvidenza attende per alcuni le belle azioni proprie delle grandi nature e infligge in ritardo la punizione delle loro colpe, per non impedire con la celerità del castigo a quanti hanno compiuto grandi opere nel male di compierne di altrettanto grandi nel bene? Il che invece accadrebbe se essa si facesse odiare da quelli invece di spingerli a ritornare a lei e a risollevarsi dalla loro caduta.

57. E in verità ci sarebbe anche un'altra ragione di ammirare il giudizio della provvidenza, se si volesse considerare quanto è grande questo tempo di cui stiamo parlando (non certo per noi che abbiamo vista debole) e quanto è esteso il dominio del divenire. Ambedue sono in realtà piccoli: il tempo che ci separa dalla vecchiaia è per la provvidenza — e non solo per essa ma anche per le anime che stanno al di fuori del mondo del divenire — di durata uguale a quella dell'istante indivisibile [109] per noi, e questo luogo nel quale viviamo — portando qua e là in giro i nostri corpi — è troppo angusto per il castigo delle grandi colpe, ma le prigioni dove queste si espiano sono i vasti e indescrivibili luoghi dell'Ade [110], e la grandezza dei supplizi è senza misura per tutti coloro che in qualunque modo vi si trovano. Pertanto se il tempo della vita umana non è nulla agli occhi della provvidenza e nulla è anche questo luogo quaggiù per la punizione,

[108] Tutti questi esempi sono tratti sempre da Plutarco (*op. cit.*, 552 B-E).

[109] Sul concetto di « istante indivisibile » in Proclo cfr. *Elem. phys.* 16.

[110] Cfr. Plat., *Gorg.* 523 b 3.

è naturale che ambedue siano trascurati e che la dilazione abbia per scopo il trasferimento di quanti devono scontare grandi pene da luoghi di espiazione troppo angusti ad altri più grandi, come anche da un luogo che insieme ai supplizi comporta qualche piacere a un altro destinato soltanto ai supplizi, affinché anche in questo breve tempo di quaggiù essi abbiano sospesa su di loro la giustizia che occultamente li pungola e che risveglia in essi — sia nel sonno che nella veglia — le immagini dei loro peccati, che li rende accusatori di se stessi; e affinché, avendo in se medesimi il tribunale che giudica le loro azioni, vivano sempre nel timore e inoltre avvertano, come sopraggiungente dal di fuori e in luoghi dove sono totalmente privi di ogni possibile diletto, ciò che avevano avvertito nel loro foro interno. Infatti « ogni uomo che ha commesso ingiustizia cade immediatamente sotto il potere della giustizia e dopo aver inghiottito la dolce esca dell'ingiustizia » [110a] vive nell'angoscia per tutto il tempo che resta, pensando al castigo del quale scorge già gli inizi nella sua vita: infatti la grandezza della punizione è tale che non è possibile coglierla d'un colpo, e il rimorso svegliatosi nell'anima è fatto in modo da essere segno precursore delle grandissime sofferenze che attendono i colpevoli. Così si narra che il tiranno Apollodoro si vide in sogno scorticato vivo e poi arrostito a opera di certi individui, e dal braciere si alzava la sua voce che diceva: « Sono io per te la causa di tutto ciò ». E Tolemeo Cerauno fu visto una volta in sogno dagli amici chiamato in giudizio da Seleuco dinanzi a un tribunale formato da avvoltoi e da lupi [111].

Tali sono le premesse dei castighi sospesi sui malvagi e che verranno inflitti ad essi per i loro misfatti, secondo un disegno prestabilito.

Eccoci dunque arrivati — quasi dopo una difficile traversata — fuori della trattazione di questo problema.

[110a] Cfr. Plut., *op. cit.*, 554 F.

[111] Tolemeo Cerauno, figlio di Tolemeo I Soter, cadde prigioniero di Seleuco, diadoco di Alessandro Magno, a Corupedio (281 a. C.); Seleuco tuttavia venne successivamente ucciso dallo stesso Tolemeo.

⟨ *Problema IX* ⟩

58. Consideriamo ora il nono problema, riflettendo su un'altra anomalia che si mostra nelle opere della provvidenza, quando diciamo che l'azione della giustizia si rivolge ai discendenti, mentre sono stati altri a commettere le colpe, ad esempio i padri o i loro antenati. A questo punto c'è da osservare, per un verso, che se i colpevoli hanno pagato alla giustizia lo scotto delle loro colpe, sarebbe superfluo e ridicolo che la provvidenza abbia voluto imporre un ulteriore castigo ai discendenti di quelli, quasi che essa di nulla abbia desiderio che d'imporre castighi agli uomini; per l'altro verso c'è da osservare che se essa rimette le pene ai colpevoli per trasferirle invece su coloro che non hanno colpa, ciò certamente non serve a far sparire la pratica dell'ingiustizia, dato che essa trascura l'ingiusto mentre fa pagare il prezzo da questi dovuto a colui che non ha commesso ingiustizia [112].

Ma si dice tuttavia che alcuni pagano il fio delle colpe degli antenati, e di ciò fanno fede le rivelazioni e i misteri; si dice anche che ci sono degli dèi liberatori che li liberano da tale carico. Orbene, dato che la provvidenza esiste e che ogni sanzione fondata sul merito o il demerito è una conseguenza della provvidenza medesima, com'è possibile che — sulla base di questi princìpi — casi siffatti possano avere una sufficiente ragion d'essere?

59. Di fronte all'incertezza di questi fatti che abbiamo esposti, bisogna dire anzitutto che ogni città e ogni stirpe è un singolo essere vivente [113], più che ciascun uomo singolarmente preso, ed anche più immortale e più sacro. E infatti un solo Protettore veglia su una città come su un singolo essere vivente, e un solo Capo veglia su una stirpe come su un tutto unico, e vi è un unico periodo comune sia per la città che per la stirpe, in quanto racchiudente in sé la vita e i costumi sia dell'una che dell'altra. E anche se diversi sono i costumi sia delle une che delle altre — cioè delle città e delle stirpi — è tuttavia come se la vita in esse compresa

[112] Cfr. Plut., *op. cit.*, 556 E.
[113] Ivi, 559 A, 559 D.

fosse tutta della stessa epoca; e anche se differiscono le stature corporee e le ricchezze, come anche le attitudini e i movimenti, è come se un'unica natura passasse attraverso l'intera città e ciascuna stirpe di coloro che la abitano, rendendo unitaria sia la città che la stirpe. Pertanto se esiste una sola provvidenza e un solo destino e una vita della medesima specie e una natura della medesima radice, come non definire « un singolo essere vivente » non solo una città ma anche una stirpe e come non render conto di questi esseri — nelle loro differenze — come se ciascuno di essi fosse un singolo essere unitario in quanto rispetto a noi, esseri particolari, è un essere vivente più longevo, più divino, più simile al Tutto, per la capacità di comprendere in sé altri esseri viventi più piccoli, e per la sua affinità all'eterno?

Pertanto se, come abbiamo dimostrato, ogni città e ogni stirpe è un unico essere vivente, perché meravigliarsi se le azioni dei progenitori vengono scontate fino ai loro discendenti e se la vita delle città — come se essa dall'alto facesse svolgere una corda — è un'unica vita le cui azioni più o meno buone, compiute in determinate epoche, hanno in altre epoche la loro retribuzione?

La provvidenza rende manifesto non solo che ognuno di noi raccoglie il frutto o riceve la pena delle azioni compiute in altro tempo, ma anche che la città è come un'unica persona e che anche la stirpe è come un unico essere vivente; e che pertanto non si devono da una parte trascurare coloro che sono stati i primi ad agire (non è lecito infatti trascurare alcunché, dato che esiste la provvidenza), e, dall'altra parte, i loro discendenti i quali — per il legame di simpatia che li unisce ai primi che sono i loro capifila e per il fatto che con essi vengono a costituire come un unico essere vivente — ereditano da quelli la loro sorte: infatti da quelli essi sono nati e con gli stessi hanno in comune la vita e la natura, e pertanto è giusto che siano premiati o puniti a causa di quelli [114]. E non c'è — come credo — ragione di meraviglia se tutti costituiscono le parti di un unico essere e sono gli uni connessi agli altri e se tra essi non i più vicini ma i più lontani

[114] Ivi, 559 D.

nel tempo dai loro antenati ottengono una sorte simile a quella di costoro: e ciò perché la somiglianza reciproca di tutte le parti non è la medesima per tutte, ma per alcune è maggiore, per altre minore; e neppure il rapporto reciproco è il medesimo, ma ora è più stretto, ora meno; e questa più o meno grande somiglianza e questo più o meno grande rapporto non sono dovuti alla prossimità delle parti, giacché nulla vieta che le parti reciprocamente più remote si somiglino più che le più vicine. Ciò appar chiaro anche dalle attività dei medici: infatti quando sono ammalate le anche, essi cauterizzano non le parti vicine ma quelle del lato opposto; e quando il fegato è gonfio, incidono l'epigastrio; e quando si rammolliscono le unghie dei buoi, ungono di grasso non le parti vicine alle unghie medesime ma le corna. Bisogna infatti agire sugli organi che devono essere curati non a partire dagli organi vicini ma da quelli simpateticamente connessi agli organi ammalati [115]. Pertanto anche se i primi peccatori pagarono interamente il loro scotto alla giustizia, tuttavia ad opera di coloro che più tardi vissero in simpatia con essi qualcosa si è anche trasmesso occultamente che tocca alcuni dei loro discendenti; e questi ultimi non soffrono ingiustamente ma — per il fatto che somigliano ai loro antenati in misura maggiore rispetto a quelli che pur sono a questi antenati più vicini — per affinità simpatetica di vita ottengono dalla provvidenza una sorte simile.

60. Se occorre, si può ancora aggiungere questo: i sostenitori della trasmigrazione delle anime nei corpi e del loro passaggio in diverse vite vorranno certamente anche sostenere che le anime di coloro che sono vissuti anteriormente a noi, nelle loro vite successive o godranno degli onori meritati per le azioni compiute nelle vite precedenti o riceveranno la debita retribuzione in forma di castighi. E ciò è anche testimoniato dalla storia: narrano infatti che il grande Apollonio ottenne in questa esistenza gli onori divini e il privilegio di una vita divina perché in una vita anteriore aveva salvato una giovane che in seguito visse la vita che le era stata resa [116].

115 Cfr. Plot., *Enn.* IV 4, 32, 14-22.
116 Cfr. Philostr., *Vita Apollonii Tyan.* IV 45.

Che c'è dunque di strano nel fatto che anime trasmigrate in altri corpi scontino le pene per colpe commesse in corpi diversi? Infatti non sono anime prese a caso che vengono associate a stirpi prese a caso e che risiedono in città prese a caso. Ecco perché, se non rimangono uguali a se stesse nella loro vita — per il fatto che sono state associate a una data stirpe a causa della residenza loro assegnata secondo il merito — queste anime ereditano anche il castigo assegnato, secondo il merito, alla stirpe cui sono state associate.

A maggior ragione, se restano uguali a se stesse nel loro essere [117], è assolutamente necessario che queste anime subiscano il castigo della giustizia, come se fossero su una scena, rivestite di maschere di coturni e di costumi, e scambiate per altre dagli spettatori i quali non possono vederle spoglie di quel loro rivestimento. E infatti nelle nostre vite l'intero ciclo dell'esistenza di una stirpe è simile a un dramma, il destino all'autore del dramma, le anime ai personaggi del dramma [118]; e spesso a riempire questa scena fatidica sono alcune anime, poi altre, spesso invece sono le stesse, come quaggiù sono spesso gli stessi attori che recitano la parte ora di Tiresia, ora di Edipo. E la provvidenza dà le ricompense alle anime, conferendo ad esse onore o disonore, sia a causa di altre — in ragione della somiglianza di vita — sia per se stesse, poiché nel corso di vite differenti esse perdono coscienza della propria identità, guardando all'occupazione loro assegnata dal destino, senza accorgersi che la loro identità è mutata. Ma nessuno troverà sconveniente che, malgrado la loro identità, esse ricevano onore o disonore per quello che sono, dato che esse sembrano altre, poiché altre sono le loro vite.

61. Ma che delle anime siano punite a causa di altre anime è cosa che può sembrare strana; e tuttavia vi è anche una ragione di ciò, dato che — come si è detto — si sviluppa in modo coperto una somiglianza di vita, ed è come se la provvidenza troncasse la radice maligna di una pianta che a lei

[117] Ossia: se le anime conservano la coscienza della propria identità spirituale, subiscono le pene connesse alla loro vita apparente.

[118] Cfr. Plot., *Enn.* III 2, 1, 18-64.

è facile scoprire in anticipo. Così l'aculeo è generato insieme allo scorpione e il veleno insieme alla vipera; e mentre noi riconosciamo il veleno e l'aculeo dopo essere stati colpiti dai suddetti animali [119], esiste tuttavia nell'universo qualcuno che li conosce ancor prima che essi colpiscano.

Allo stesso modo dunque la provvidenza scorge nelle anime le perversioni ad esse congenite per averle queste ereditate da quelli che hanno peccato prima di loro; e perciò infligge ad esse la punizione, anche se non hanno compiuto gli atti compiuti da quelli, pur avendo una natura ad essi affine; e così essa estirpa preventivamente il male, quasi fosse un'epilessia latente [120]. Infatti come le verruche, le macchie nere, le lentiggini dei padri — pur non manifestandosi nei figli o nei nipoti — possono ricomparire nei figli di questi, allo stesso modo caratteristiche del costume ricompaiono in individui assai lontani gli uni dagli altri nel tempo; caratteristiche che sono ignote a chiunque altro tranne che a quell'Uno cui è dato — in quanto conosce tutto — conoscerli e preventivamente farli sparire. E l'esistenza di una somiglianza è dimostrata dal fatto che gli individui di cui stiamo parlando credono che i castighi che li colpiscono siano la conseguenza delle colpe dei loro antenati.

Ma penso che con le considerazioni sopra svolte sia stato messo in chiaro questo nostro problema, che io peraltro so bene di aver trattato altrove in modo approfondito [121].

⟨ *Problema X* ⟩

62. Mi appresto ora a por fine allo studio di questi problemi, presentando il decimo di essi, quasi fosse — come si dice — di tutti il coronamento [122].

Dato che la provvidenza, come si è detto, grazie all'Uno mille volte celebrato, conosce tutte le cose e le indirizza al

119 Cfr. Plut., *op. cit.*, 562 C.
120 Ivi, 562 D.
121 È incerto a quale sua opera Proclo qui intenda riferirsi.
122 Cfr. Plut., *op. cit.*, 549 D-E.

bene, come è possibile dire che anche gli angeli esercitano un potere provvidente, così come — se si vuole — i dèmoni, gli eroi e, insieme a loro, le anime, tutti compartecipi con gli dèi al governo del mondo?

Bisogna dunque che noi precisiamo, anche per questi esseri, il genere di attività provvidente che essi esercitano, specificando che non l'esercitano ancora secondo l'Uno — Uno che diciamo essere per gli dèi il carattere distintivo della loro esistenza — dato che né il dèmone, né l'angelo, né l'anima, né l'eroe sono identici a dio.

63. E in verità ogni dio, come ho detto anche altre volte, trae la sua divina esistenza dall'Uno, del quale noi diciamo che esiste prima dell'intelligenza [123]; esso è inoltre identico al Bene e dal Bene procede [124]. Ed essendoci due specie di enadi o di bontà prodotte da quel Bene o, sotto un altro modo, da quell'Uno che è la causa sia delle une che delle altre: ed essendo le une cause in sé perfette, le altre invece cause disperse nei partecipanti (l'uno e il bene esistono infatti sotto tre modi [125]: o secondo la causa, e questo è il primo principio, giacché questo è il Bene per sé, in quanto è causa di tutti i beni e di tutte le enadi; o secondo l'esistenza, e questo è ciascun dio il quale è uno e bene in quanto esistente; o secondo la partecipazione, e questo è l'uno e il bene che si trova nelle sostanze, ragion per cui ogni sostanza è caratterizzata dall'unità e dalla bontà), ogni dio — anche se è unità — è unità in sé perfetta che ha l'essere non da altri ma da se stesso [126]. Ma ogni intelligenza e ogni anima che partecipa di una certa unità (vi è infatti un uno del quale è partecipe l'anima e un uno del quale è partecipe l'intelligenza) sono essenzialmente une. Così l'intelligenza una e assolutamente perfetta è causa di tutte le intelligenze, mentre le intelligenze che da essa procedono sono alcune intrinsecamente perfette, le altre

[123] Cfr. *Elem. theol.* 120.

[124] Sulla processione dal dio supremo (Uno-Bene) degli dèi particolari, costituenti una serie, cfr. *Elem. theol.* 119, 21-22.

[125] Cfr. *Elem. theol.* 65.

[126] Ogni dio è un'enade in sé perfetta e, viceversa, ogni enade in sé perfetta è un dio. Cfr. *Elem. theol.* 114.

ciascuna una certa perfezione intellettiva, essendo ciascuna — sotto un modo particolare — ciò che è — sotto un modo universale — l'intelligenza assolutamente perfetta; e l'una trae il suo carattere particolare da un certo principio, l'altra da un certo altro, e una si attua nella luna, un'altra nel sole, un'altra ancora in qualcuna delle altre forme contenute nell'intelligenza assolutamente perfetta, un'altra infine è un'irradiazione che si diffonde da quelle sulle anime rese intellettive. Grazie ad esse queste anime, anch'esse intellettive per partecipazione, sono e vengono chiamate intellettiformi e tendono a innalzarsi verso l'intelligenza per la quale le anime hanno tutte in comune l'automovimento e per la quale sono intelligenti, poiché partecipano all'intelligenza le anime nelle quali esiste per partecipazione — come si è detto — la facoltà intellettiva. Se dunque noi consideriamo l'anima prima e le altre che da essa procedono, esse ci appariranno di due specie: le une sostanziali e separabili dai corpi, le altre quali irradiazioni — nei corpi — di quelle che sono le anime sostanziali: e infatti se un corpo animato è animato, ciò avviene per la sua partecipazione a una certa anima formata in esso, e che è chiamata « entelechia » da un autore [127] cui è caro chiamare in tal modo i « legami animati » [128].

64. A ciascuna delle Ipostasi principali — ossia all'anima, all'intelligenza e al bene — corrisponde dunque un numero [129] tratto da ciascuna di esse. Ma questo numero è duplice: da un lato il numero delle esistenze in sé perfette, dall'altro il numero delle irradiazioni sugli esseri che seguono [130]. Ecco perché — anche se non sono assolutamente dèi o enadi — gli angeli e i dèmoni che sono prima di noi, gli eroi e con essi le nostre anime partecipano a certe enadi e sono conformi all'Uno: in primo luogo lo sono quelli che dipendono immediatamente dagli dèi, in secondo luogo quelli che sono congiunti agli dèi per mezzo di quegli intermediari; in terzo or-

127 Riferimento ad Aristotele (*de an.* II 1, 412 b 5-6).

128 L'espressione ricorre in Platone (*Tim.* 38 e 5).

129 S'intende il numero costitutivo di ciascuna Ipostasi, in quanto questa è alcunché di definito e di determinato.

130 Cfr. *Elem. theol.* 64.

dine, come si dice, vengono quelli che sono subordinati ai precedenti; infine veniamo noi. È insita infatti in noi un'orma nascosta dell'Uno che è ancor più divina della stessa intelligenza che è in noi; in quest'orma si attua e su di essa si fonda l'anima che ne viene divinizzata e vive una vita divina, per quanto le è consentito.

65. Gli dèi dunque esercitano nella loro totalità la provvidenza: essi esistono infatti in quanto sono enadi [131]. Ma gli angeli, i dèmoni e gli eroi esercitano anch'essi la provvidenza solo in quanto posseggono un qualche seme dell'Uno e non in quanto hanno vita e intelligenza. Queste due facoltà li mostrano solo quali motori degli eteromobili o quali conoscitori degli enti: infatti proprietà dell'anima è la capacità di muovere, dell'intelligenza quella di conoscere, e ciò vale per tutte le anime e per tutte le intelligenze esistenti; mentre esercitare la provvidenza è una capacità che ad essi discende dall'uno che è in loro: conformemente all'uno imitano gli dèi ed esercitano insieme ad essi il potere provvidente su tutto. Infatti il primo essere provvidente è dio, in quanto è anche il primo bene.

Dopo quelli vengono le anime le quali — quando si collocano nel bene — agiscono in modo divino ed esercitano il potere provvidente unitamente agli dèi e alle stirpi superiori a noi, sotto un modo trascendente, come fanno questi esseri stessi. E la loro provvidenza non si fonda su ragionamenti congetturali sopra il futuro, come quelli dei politici di quaggiù, ma sull'uno dell'anima; e grazie a quest'illuminazione che ricevono dalla luce unitaria degli dèi, le anime vedono intemporalmente ciò che è temporale, indivisamente ciò che è diviso, fuori dello spazio tutto ciò che è spazialmente circoscritto, ed esse non appartengono a se stesse ma a coloro che le illuminano.

Ma alle anime questa esperienza accade di tanto in tanto, mentre per gli angeli che sono prima di esse e per le altre stirpi essa è permanente; ecco perché questi esseri esercitano costantemente un'azione provvidente superiore a quella che

[131] Ivi, 114, 120.

si esercita attraverso il ragionamento, poiché non si affidano alle cose che divengono, ma vedono tutto secondo l'uno causale degli dèi, sia che pensino sia che vengano pensati, non subendo questa loro attività alcuna attenuazione. E pertanto essi differiscono, come abbiamo già detto, dalle anime per la continuità della loro attività provvidente; differiscono invece dagli dèi — dei quali pur sono seguaci — in quanto esercitano l'attività provvidente non secondo la totalità del loro essere, ma secondo ciò che vi è di più divino in loro e in quanto sono in unione con gli dèi. Ogni dio infatti è un'enade, mentre ognuno di questi esseri loro seguaci è unitario; e poiché possiede anche qualcos'altro oltre l'unità, con l'uno imita il dio che sta prima di lui e al quale è sospeso, con l'elemento altro dall'uno vive di una diversa attività, e per ognuno di questi esseri vi è — secondo l'uno — l'esistenza comune a ciascuno; e — secondo il non-uno — l'esistente in essi, ciò di cui vi è l'esistenza [132].

66. Ben compreso tutto ciò, si applichi in un secondo grado a questi esseri quanto si è detto sulla provvidenza; tranne che, per quanto concerne le enadi, le une avranno in essi una potenza più totale, le altre invece una potenza più parziale, come negli ordini divini. Ma in tutti l'elemento primo, come è superiore a ogni potenza, così è superiore anche alla provvidenza; ma se tuttavia si osa dire di esso che esercita anche il potere provvidente, ciò sarebbe allora nel senso che è per tutti oggetto di desiderio, che ogni cosa esiste per esso e che è la causa della provvidenza. Infatti a causa del bene esiste una provvidenza sia degli dèi che di tutti gli esseri che vengono dopo gli dèi, come dimostrano tanto i fatti stessi quanto le spiegazioni fornite da Platone, come abbiamo detto all'inizio di questa trattazione.

[132] Ossia: gli esseri superiori (angeli, dèmoni, eroi, anime) hanno un'esistenza mista di uno e non-uno (alterità): essi partecipano infatti all'esistenza una e identica per tutti, ma sono al tempo stesso degli enti differenziati (a causa del non-uno che entra nella loro costituzione).

II.

LETTERA ALL'INGEGNERE TEODORO SULLA PROVVIDENZA, IL DESTINO E LA LIBERTÀ DELL'UOMO *

* *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*

I

1. Io credo, amico Teodoro[1], che le tue idee siano quelle di un uomo giunto alla piena maturità intellettuale e che, inoltre, siano conformi a uno spirito che ama la speculazione intorno agli enti reali. Mi è pure gradito il fatto che tu abbia creduto di dover scrivere a noi su argomenti siffatti, pur essendoci molti tra di voi[2] in grado d'indagare e interrogarsi insieme a te su tali problemi. Ma mi sembra parimenti opportuno far conoscere il nostro punto di vista sulle questioni che ci hai esposte e indicare quelle tesi che, a nostro avviso, s'accordano coi fatti e col pensiero dei più illustri filosofi del passato, e non limitarmi ad ascoltar vanamente le tue questioni senza darvi una risposta, provenendo esse da un uomo esperto nelle scienze meccaniche e a noi da lungo tempo noto, come io credo e come tu stesso hai scritto.

Tu sollevi questioni mille volte dibattute e sulle quali — a mio avviso — non si finirà mai di discutere, per la semplice ragione che la nostra anima è sempre stimolata allo studio di questi argomenti; studio che, peraltro, si è mosso in varie direzioni e ha dato luogo a ben riuscite elaborazioni dottrinali da parte di Plotino, di Giamblico e dei loro discepoli; come anche, prima di costoro, agli scritti del divino Platone e, prima di lui — se non è sconveniente a dirsi — alle rivela-

[1] Su Teodoro e il suo punto di vista dottrinale cfr. Introduzione, pp. XIII-XIV.

[2] Riferimento all'ambiente stoico dal quale Teodoro era influenzato.

zioni fatte dai teologi nel loro delirio profetico e delle quali Platone ha fornito appropriati argomenti esplicativi. Ma perché poi addurti a testimoni Platone e coloro che posseggono la scienza delle cose divine, quando gli stessi dèi, saggi conoscitori delle loro cose e di quello che sono e valgono i prodotti della loro creazione, hanno egregiamente esplicitato il loro pensiero, senza ricorrere agli enigmi come fanno i teologi?

2. Anche noi dunque dobbiamo — come si è detto — affrontare questi problemi ed esporre il nostro punto di vista sulle questioni che ci prospetti. È cosa degna di paziente indulgenza se tu — guardando ai molteplici intrecci (tragici, comici o d'altro genere) che legano tra loro le umane vicende — hai potuto credere che ci sia nell'universo un unico autore e creatore di siffatte connessioni e questo hai chiamato destino; e per di più, definendo come fatalità l'intreccio stesso dei fili del destino e il divenire che continuamente ne consegue, tu pensi che una siffatta azione drammatica non possa essere convenientemente diretta se non da una inesorabile necessità, e questa tu esalti come provvidenza, in quanto solo essa dotata della libertà di autodeterminazione e signora delle cose universe; mentre la tanto discussa libera determinazione dell'anima umana non sarebbe che un vuoto nome e un effettivo nulla, poiché l'anima, essendo incardinata nell'ordine universale, servirebbe a un'attività estranea e non esisterebbe che come parte della costruzione cosmica. O piuttosto — per esprimermi con le tue stesse parole —: esisterebbe una causa meccanica, irrefragabile, che muove tutte le cose dell'universo; mentre questo potrebbe paragonarsi a un'unica macchina [3], dove le sfere nel loro insieme corrisponderebbero alle ruote della macchina che s'ingranano a vicenda, e gli esseri particolari — i viventi e le anime — alle parti messe in moto da queste ruote, mentre tutto l'insieme dipenderebbe da un'unica causa motrice. Ed è forse in omaggio alla tua professione che tu hai concepito una siffatta teoria, in guisa che anche l'autore dell'universo fosse un ingegnere meccanico e tu un imitatore

[3] La stessa metafora della macchina ritorna verso la fine del paragrafo 65.

della migliore delle cause! Ma questa è tuttavia una battuta, scritta un po' sul serio un po' per gioco.

II

3. Venendo ora all'oggetto della questione, diciamo che tu devi soprattutto stare attento a tre distinzioni, se vuoi pervenire alla soglia dei problemi da risolvere.

Prima distinzione: la provvidenza e il destino differiscono non già — come hai scritto — nel fatto che il secondo è una successione di connessioni di cui la prima sarebbe per necessità la causa; ma nel fatto che — pur essendo ambedue le cause del mondo e degli eventi che in esso accadono — la provvidenza preesiste al destino, e tutti i fatti che accadono secondo il destino dipendono ancor prima dalla provvidenza, mentre non è vero il contrario, dato che le cose supreme del Tutto[4] sono rette dalla provvidenza, essendo essa di natura più divina rispetto al destino.

Seconda distinzione: vi è un'anima che si può separare dal corpo e che — venendo da un luogo superiore, presso gli dèi — discende in questo luogo mortale; e ve n'è un'altra che ha sede nei corpi ed è inseparabile da questi suoi sudditi[5]; e questa dipende dal destino, mentre quella — conformemente alla sua natura — dipende dalla provvidenza.

Terza distinzione: esistono una scienza e una verità inerenti alle anime coinvolte nel divenire, anche se vivono con purezza la loro vita; e un'altra scienza e verità, inerenti alle anime che fuggono via da questo luogo, che sono creature del mondo celeste dove risiedono, ma alle quali avviene di cadere e discendere in questo luogo mortale.

4. Se dunque, come abbiamo detto, tu riesci a cogliere adeguatamente queste tre distinzioni, la soluzione di tutti i problemi da te sollevati ti apparirà manifesta. Infatti, chia-

[4] S'intendono i grandi corpi celesti che sono gli esseri più vicini a dio.

[5] Per questa seconda anima cfr. Plat., *Tim.* 69 c-d. Cfr. anche *supra*, Op. I (*de decem dub.*) 31.

rita nel modo che si è detto la differenza tra la provvidenza e il destino, apparirà chiaro come molte cose si sottraggano a questo, mentre nulla a quella si sottrae; e come la provvidenza — governando dall'alto del cielo il destino da lei stessa creato — abbia abbandonato la sua stessa condizione di superiorità per abbassarsi fino agli esseri eteromobili [6] o fino a quelli che dagli esseri eteromobili traggono la loro prima esistenza. E inoltre, una volta chiarito che vi sono due anime — l'una separabile dai corpi, l'altra invece che in essi è stata piantata — ti apparirà manifesto qual è quella dotata d'indipendenza (ossia di libertà d'arbitrio) e qual è invece quella sottomessa alla necessità e guidata dal destino; e dove avviene la loro connessione, a causa della quale la prima indebolisce la propria indipendenza in ragione della sua degradazione di vita, mentre l'altra si fa partecipe di una qualche parvenza di libera scelta, per la vicinanza di un'anima migliore. E quando vedrai che la scienza è di due specie, ti sarà evidente perché sia Platone che Socrate e — aggiungiamo — anche il grande Parmenide, legittimamente affermassero che anche l'anima dimorante qui in basso può conoscere la verità, quando si sia liberata dalle tenebre della materia e dalle passioni che in lei ha infuso il corpo col suo contatto; e che l'anima consegue la scienza in misura maggiore e più autentica, una volta resasi estranea al corpo, al divenire e all'amara materia [7].

III

5. Ponendosi questi tre problemi per necessità ed essendo stati ampiamente discussi dagli antichi — il primo da Giamblico che lo ha più volte studiato a fondo nei suoi scritti sulla provvidenza e sul destino; il secondo da tutti i seguaci di Platone i quali hanno divulgato la dottrina della duplicità

[6] *Heterokinēta* vengono detti da Proclo i corpi materiali, per la loro incapacità di muoversi da sé. La distinzione dottrinale tra automovimento ed eteromovimento in rapporto all'anima risale a Platone (cfr. *Phaedr.* 245 c sgg.; *Leg.* X 894 b sgg.).

[7] L'espressione « materia amara » (*pikrà hylē*) ricorre in Plotino (*Enn.* II 3, 17, 24) e deriva dagli *Oracoli caldaici* (fragm. 129 des Places).

dell'anima; il terzo da Plotino e Porfirio che, in molti passi delle loro opere, distinguono tra contemplazione e facoltà contemplativa; tutti e tre infine da Platone, per quanti sono capaci d'intenderlo — è necessario che noi, cominciando dal primo, scopriamo la differenza tra provvidenza e destino. « O amico mio » — dice Platone — « unico è il principio in ogni argomento: sapere su che cosa si discute. In caso contrario, tutto va male » [8]. Occorre anche — come ci insegna il geniale Aristotele [9] —, dopo aver cercato di sapere « se una cosa è », domandarsi « che cosa essa è ». Così, se tu cercassi di sapere se la provvidenza esiste o meno e la stessa domanda ti ponessi a proposito del destino, occorrerebbe anzitutto dimostrarti che esistono ambedue. E se ancora dubitassi, vorrei darti la prova della loro esistenza. Ma poiché tu stesso riconosci che esistono ambedue e pensi che tutto sia sottomesso al loro potere, credo non resti che spiegarti che cosa l'una e l'altro siano: così infatti apparirà anche evidente in che cosa differiscano. Dopodiché — come si è già detto — molti dei tuoi dubbi saranno risolti.

6. E ora, poiché si dice che il metodo divisorio è quello che conduce alla scoperta di ciò che una cosa è, onde Socrate nel *Filebo* [10] lo ha esaltato come dono concesso agli uomini dagli dèi; e poiché si dice ancora che le cosiddette nozioni comuni, presenti in noi, e a partire dalle quali — come ha scritto Aristotele [11] — possiamo riuscire a cogliere molte verità dimostrative, ci conducono anch'esse alla ragione del principio, dobbiamo ricorrere a questi mezzi per spiegare ciò che intendiamo quando parliamo di provvidenza e di destino. E precisamente, usando per un verso le nozioni comuni e per l'altro le divisioni degli enti [12], parte per parte, scopriremo —

[8] Plat., *Phaedr.* 237 b-c.
[9] Arist., *Anal. post.* II 1, 89 b 34, 11-19.
[10] Plat., *Phileb.* 16 c 5.
[11] Arist., *Anal. post.* I 10, 76 b 14.
[12] Riferimento al metodo « diairetico » platonico (cfr. Plat., *Phaedr.* 265 d; *Soph.* 218 c sgg.). Le « nozioni comuni » (*koinài ènnoiai*) appartengono alla dottrina stoica. Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, tr. it. cit., I, p. 103; II, p. 316 e n.

come credo — quale sia l'essenza del destino e quella della provvidenza. Una volta note, esse getteranno chiara luce sulle cose che ricerchiamo e forse risolveranno i dubbi che in proposito occupano, al momento, il nostro spirito.

7. Ecco quel che dicono al riguardo le nozioni comuni che ogni uomo indubitabilmente possiede: la provvidenza è causa dei beni per gli esseri dei quali si dà cura; il destino è causa anch'esso, ma soltanto di una certa connessione e successione per gli esseri soggetti al divenire.

Che noi tutti possediamo, su tale argomento, siffatte irrefragabili nozioni, lo dimostriamo chiaramente quando diciamo — a proposito di quanti fanno un qualche bene ad altri (quale che sia il loro modo di farlo) — che essi hanno bene provveduto a coloro che sono stati oggetto delle loro cure; e, viceversa, quando chiamiamo col nome di destino quell'evento che si sia prodotto col concorso di cause molteplici, reciprocamente connesse e a noi sconosciute. E la nostra vita è piena di questi nomi, giacché anche i nomi son testimoni di siffatte nozioni. Infatti « pronoia » (cioè: provvidenza) designa chiaramente l'attività che precede assolutamente l'intelligenza e che si deve attribuire esclusivamente al bene. Infatti solo questo è più divino dell'intelligenza, giacché anche l'intelligenza — anch'essa così altamente glorificata — desidera il bene, insieme a tutti gli altri esseri e prima di essi; mentre « destino » significa quella connessione che lega insieme tutte le cose che son fatte per riceverla. Il che mostrano a noi, con l'aiuto dei nomi, coloro che posseggono la sapienza delle cose divine, i quali parlano di certi fili del destino e di influenze delle Moire, espressioni con le quali anch'essi vogliono significare — come mi sembra — la connessione degli esseri soggetti al destino, la quale viene ad essi imposta dal destino medesimo, conformemente alla causa unica e trascendente gli esseri reciprocamente connessi [13].

[13] È qui chiaramente enunciata da Proclo la fondamentale distinzione concettuale che sorregge tutta la sua trattazione (cfr. Introduzione, p. XIV). Nella traduzione del passo — particolarmente problematica per le cattive condizioni del testo tràdito — ho seguito la ricostruzione testuale e la traduzione di Borger-Erler.

8. E ancora: che la provvidenza non sia ciò che è provveduto ma il soggetto che provvede, e che non sia neppure un elargire a favore di chi è beneficato; e, similmente, che il destino non sia ciò che viene connesso e neppure un connettere, ma il soggetto che connette, tu protrai desumerlo dal fatto che noi tutti ci rappresentiamo sia la provvidenza che il destino come una certa potenza operativa.

D'altronde le cause efficienti sono dovunque distinte dagli effetti e sono tre i termini che denotano questa differenza reciproca: il soggetto agente, ciò che è fatto, l'atto del fare; così come si distingue — nell'argomento che stiamo trattando — il soggetto provvidente, ciò che è provveduto, l'azione che il provvidente esercita sul provveduto; e, allo stesso modo, il soggetto che connette, ciò che è connesso, l'azione del connettente sul connesso.

È evidente che in ciascuna di queste triadi il soggetto agente non è dello stesso rango dell'oggetto prodotto, ma se questo è molteplice, necessariamente l'agente deve essere semplice; se il secondo è partecipe del bene, necessariamente il primo deve essere impartecipato, giacché dovunque l'agente ha avuto in sorte una parte più divina rispetto a ciò che è prodotto. Pertanto, poiché della provvidenza diciamo che è la causa dei beni, intendiamo dire al tempo stesso che essa è la fonte dei beni e che non ha dunque bisogno di altri che la benefichino. E poiché poniamo il destino come causa della connessione, intendiamo con ciò dire che esso non ha bisogno d'altri che lo connettano a sua volta.

Queste sono dunque le nozioni comuni che abbiamo originariamente ricevute su questa materia. Rimane poi da chiedersi su quali cose ciascuna di queste potenze — ossia la provvidenza e il destino — esercita il suo potere e, in primo luogo, qual è il dominio del destino. Ora, dalle nostre nozioni comuni sappiamo che il destino è la causa delle cose che sono connesse. Consideriamo dunque queste cose e quale è la loro natura.

9. Degli esseri alcuni hanno la loro esistenza nell'eternità, altri nel tempo (con l'espressione « nell'eternità » intendo quegli esseri la cui attività ed esistenza sono eterne; con l'espres-

sione « nel tempo » invece, quelli la cui esistenza non è ma sempre diviene, anche se per un tempo infinito). Vi sono poi ancora altri esseri che si pongono in qualche modo in posizione intermedia tra i due gruppi precedenti, in quanto hanno per un verso un'esistenza stabile e superiore al divenire, ma posseggono — per l'altro — un'attività sempre diveniente, la prima misurandosi in termini di eternità, la seconda in termini di temporalità. Bisogna infatti che ogni processo — dal suo inizio alla fine — passi attraverso esseri intermedi. Pertanto, poiché vi sono esseri eterni sotto il duplice rispetto dell'attività e dell'esistenza ed altri, invece, sotto lo stesso rispetto temporali; bisogna che ci sia anche una dimensione intermedia nella quale gli esseri o hanno un'esistenza eterna e un'attività temporale o, viceversa, un'attività eterna e un'esistenza temporale. Ma quest'ultima ipotesi è impossibile, giacché — se così fosse — noi, senz'accorgercene, porremmo le attività prima delle sostanze. Non resta dunque che porre — come termine intermedio — un essere che sia eterno per la sostanza ma temporale per l'attività [14]. Così i tre ordini di esseri che ti abbiamo mostrato sono da noi chiamati rispettivamente: intellettivo, psichico, corporeo.

Chiamo intellettivo quell'essere che esiste e pensa nell'eternità; corporeo, quello che sempre diviene o in un tempo infinito o in un tempo parziale; psichico quello che è eterno secondo la sostanza ma che compie nel tempo le proprie attività.

Dove bisogna allora, secondo te, collocare le cose tra loro connesse?

10. A partire da esse, prendi ora in esame il concetto di « essere connesso » [15], ammettendo che non significhi altro che questo: le cose che nel tempo accadono in momenti diversi sono tuttavia tra loro congiunte inseparabilmente nello spazio; e, se esistono nello stesso tempo ma sono separate nello spazio, hanno tuttavia tra loro una certa coordinazione: in guisa che, anche se sono divise nello spazio e nel tempo, le cose sono

[14] Quest'essere, come è evidente, è l'anima.
[15] Cfr. *supra*, 7.

in qualche modo ricondotte a unità e a simpatia [16] grazie alla connessione. In ogni caso, le cose connesse non possono assumere da se medesime questo loro stato, ma hanno bisogno di un altro che procuri ad esse la connessione. Ordunque, se le cose che sono sottomesse al destino sono quelle reciprocamente legate dalla connessione — così come vuole la nostra nozione comune di destino — e se le cose connesse sono anche divisibili e tra loro distanti nello spazio o nel tempo, e se per loro natura devono essere da altro legate in base all'idea generalmente ammessa di connessione; e se, inoltre, queste cose sono mosse da altro e corporee — dato che gli esseri extracorporei sono gli uni fuori dello spazio e del tempo; gli altri, anche se agiscono nel tempo, trascendono lo spazio —, appare evidente che le cose rette e legate dal destino sono assolutamente eteromobili e corporee. E se questa dimostrazione è valida, è chiaro che, ponendo il destino come causa della connessione, noi lo poniamo altresì come signore degli esseri eteromobili e corporei.

11. Ammesso ciò, dovremo chiederci: qual è questa causa che chiamiamo causa dei corpi e che lo è in maniera immediata, dalla quale gli eteromobili sono mossi, animati e mantenuti nello stato di coesione e in ogni altro loro potere? [17] E se vuoi, rivolgendoci in primo luogo ai nostri corpi, vediamo che cosa li muove, li nutre, continuamente li rinnova e ne tiene insieme le parti. Non è questa la forza vegetativa, che fornisce una simile disposizione anche agli altri esseri viventi, compresi quelli che sono radicati nella terra? Questa forza ha una duplice azione: l'una che rinnova le parti deperibili dei corpi, affinché questi per dispersione non si dissolvano totalmente; l'altra che ha l'ufficio di conservare i corpi ciascuno nella propria naturale condizione. Ché non è la stessa cosa aggiungere al corpo l'elemento che manca e preservare il potere dei corpi già costituiti.

Se, dunque, non solo in noi e negli altri esseri viventi —

[16] Richiamo alla nozione stoica di *sympàtheia*.

[17] Richiamo a un'altra nozione stoica: quella di *pnèuma*, denotante il principio vivificante e unificatore degli elementi fisici (cfr. *SVF* II 912-13).

animali e piante — ma anche in questo universo nel suo insieme esiste — anteriormente ai corpi — un'unica natura universale che li tiene insieme e li muove così come fa in noi (altrimenti come potremmo dire di tutti i corpi che sono prodotti della natura?), ne consegue di necessità che la natura è la causa delle cose connesse e che in essa va ricercato ciò che chiamiamo destino. E forse per questa ragione il geniale Aristotele era solito chiamare « difformi dal destino » [18] i processi d'accrescimento o di generazione che si verificano fuori del tempo ordinario e il divino Platone dice che l'intero universo — considerato in se stesso, senza gli dèi intellegibili — è mosso all'indietro da un destino quasi fattosi corporeo e dalla sua concupiscenza originaria [19]. E, insieme ad essi, gli dèi nei loro oracoli dicono: « Non guardare alla natura, poiché destino è il suo nome » [20], suffragando così le nostre argomentazioni.

12. Abbiamo così trovato che cosa è il destino e come la natura di questo universo sia una sostanza incorporea, in quanto principio reggitore dei corpi; vita congiunta alla sostanza, in quanto essa muove i corpi dall'interno e non dall'esterno, tutto muovendo secondo il tempo e intrecciando i movimenti di ogni cosa: di quelle che sono lontane nel tempo e di quelle che lo sono nello spazio. Secondo la sua legge, le cose mortali sono collegate con le eterne, con queste si muovono in circolo e stanno in rapporto reciproco di simpatia. E infatti la natura che è in noi lega tra loro tutte le parti del nostro corpo e connette le loro azioni reciproche, ed è in qualche modo una sorta di destino del nostro stesso corpo. E come in questo certe parti hanno una funzione primaria, altre secondaria, e queste seguono quelle [21]; così nell'universo il divenire delle parti meno importanti segue il movimento delle parti primarie: ad esempio, il divenire degli esseri sublunari segue i cicli degli esseri eterni, e il moto circolare di quaggiù non è che

[18] Arist., *Phys.* V 230 a 31-32.
[19] Plat., *Polit.* 272 e 5.
[20] *Or. chald.*, fragm. 102 des Places.
[21] Cfr. *supra*, Op. I (*de decem dub.*) 40.

un'immagine di quello che si svolge lassù, tra gli esseri eterni.

Ma poiché queste cose sono state dette e ripetute dagli antichi, non intendo indugiarvi più oltre.

13. Ora non ti è più difficile comprendere ciò che intendiamo per provvidenza. Sarai nel vero definendola anzitutto fonte dei beni in quanto causa divina: infatti donde, se non da dio, potrebbero venire per tutti gli esseri i beni? « Cosicché i beni » — dice Platone — « non possono avere altro autore che dio » [22]. Inoltre la provvidenza, in quanto sta al di sopra di tutti gli esseri — sia sensibili che intellegibili — è superiore al destino. E gli esseri che sono sottomessi al destino dipendono anche dalla provvidenza al fine del loro compimento, dato che, se ricevono dal destino la connessione che li lega, traggono il loro bene dalla provvidenza, affinché la connessione abbia il bene per fine e il destino abbia la provvidenza come oggetto del proprio desiderio. Ma non tutti gli esseri sottomessi alla provvidenza hanno anche bisogno del destino: infatti gli esseri intellegibili ne sono esenti, perché come potrebbe il destino trovar sede negli esseri incorporei, se esso implica necessariamente la connessione, il tempo e il moto corporeo? Anche in riferimento a ciò — come credo — Platone ha detto che « la struttura di questo universo risulta di una mescolanza d'intelligenza e di necessità, dove l'intelligenza domina la necessità » [23]. Ed egli chiama questa necessità « causa motrice dei corpi », denominandola altrove anche « destino », attribuendo ai corpi anche la proprietà di essere costretti da questa forza che li muove. E ciò bene a ragione, giacché ogni corpo è costretto a fare quel che fa e a patire quel che patisce: riscaldare o esser riscaldato, raffreddare o esser raffreddato. Non esiste, per i corpi, possibilità di libera scelta [24], onde potrebbe dirsi che proprietà dei corpi è il necessario e l'assenza di scelta e nulla che sia superiore ai corpi stessi. E infatti, una cosa che si muove in circolo — essendo il moto circolare la sua stessa

[22] Cfr. Plat., *Resp.* II 379 c 5.
[23] Plat., *Tim.* 48 a 1-2.
[24] Analoga dottrina si riscontra anche in Plotino (*Enn.* IV 7, 5, 4 sgg.).

essenza — deve necessariamente muoversi così; come il fuoco si muove verso la periferia e la terra verso il centro.

E così Platone ha preposto la necessità alla genesi dei corpi e, conseguentemente, alla loro corruzione, mentre ha innalzato l'intelligenza al di sopra di quella, spiegando che essa domina sulla necessità. Ma se la provvidenza è anche al di sopra dell'intelligenza, ciò significa che domina su questa, come anche sulle cose che sono sottomesse alla necessità; mentre la necessità domina sulle cose che le stanno al di sotto. Per questa ragione tutto ciò che esiste intellettivamente sta sotto il dominio esclusivo della provvidenza, mentre ciò che esiste corporalmente è anche sottomesso alla necessità.

14. Devi dunque pensare che ci sono due specie di esseri: gli intellegibili e i sensibili, coi due domìni corrispondenti. In alto quello della provvidenza che governa sugli esseri intellegibili e sensibili, e in basso quello del destino che governa sugli esseri sensibili. E devi inoltre pensare che la provvidenza differisce dal destino come dio differisce dal divino, ma dal divino per partecipazione e non dal primo divino. Infatti — come tu stesso puoi vedere — questa differenza tra ciò che esiste in senso primo e ciò che esiste per partecipazione si riscontra anche altrove. Così, ad esempio, luce è sia il sole che quella che è nell'aria; ma il sole è luce in senso primo, mentre quella che è nell'aria è luce grazie al sole. E similmente, la vita esiste primariamente nell'anima e secondariamente — grazie all'anima — anche nel corpo. Così la provvidenza è dio per se stessa, mentre il destino è alcunché di divino ma non dio, dato che esso dipende dalla provvidenza e ne è quasi un'immagine.

Se dunque la provvidenza sta agli esseri intellegibili come il destino agli esseri sensibili (infatti la prima regna sugli intellegibili, il secondo sui sensibili), allora vale — come dicono i matematici — anche l'inverso: come la provvidenza sta al destino così gli esseri intellegibili stanno ai sensibili. Gli intellegibili infatti esistono in senso primo, mentre gli altri derivano da quelli. Dunque la provvidenza è primariamente ciò che è e da essa dipende l'ordine del destino.

Ma tanto basti su tale argomento.

IV

15. Veniamo ora — se vuoi — alla seconda discussione, riguardante l'anima separabile dai corpi e quella che, invece, ne è inseparabile. Tu ne trovi i termini ancora nella filosofia di Aristotele [25]. Egli dice infatti che ogni anima che ha un'attività del tutto indipendente dal corpo, possiede anche una sostanza analoga che esiste fuori del corpo ed è separabile da esso. E ciò di necessità: infatti se — esistendo la sua attività senza il corpo — noi riconducessimo la sua sostanza al rango del corporeo, l'attività di quest'anima sarebbe superiore alla sua sostanza, in quanto non avrebbe bisogno di ciò che le è inferiore per essere conforme alla propria natura, mentre la sua sostanza sarebbe radicata nell'elemento inferiore. Ne consegue di necessità che ogni anima che agisce indipendentemente dal corpo, è anche sostanzialmente separabile da esso.

16. Considera dunque, o carissimo, quale delle facoltà psichiche che sono in noi riconosceremo essere indipendente dal corpo per lo svolgimento delle attività che sono conformi alla sua stessa essenza. Forse la sensibilità? Ma ogni facoltà sensitiva si serve dei corpi come di strumenti coi quali agire nel dominio degli oggetti sensibili che le è proprio, ossia con gli occhi, con le orecchie e con gli altri organi dai quali è insieme mossa e affetta. Forse allora la facoltà irascibile e la concupiscibile? Ma tu vedi che anche queste agiscono spesso col concorso degli organi corporei, come il cuore e il fegato e che dunque neanche esse sono immuni dal contatto col corpo. Del resto, come sarebbe possibile per facoltà che agiscono insieme coi sensi fare a meno del corpo, dato che l'attività sensoriale è sempre mossa a opera del corpo? E noi, come credo, sappiamo bene che le facoltà appetitive agiscono tutte con l'aiuto dei sensi: infatti, potrebbe mai un essere privo di sensibilità provare collera o concupiscenza? Anche Plotino afferma giustamente che tutte le passioni o sono sensazioni o

[25] Probabile riferimento alla dottrina aristotelica del duplice intelletto, attivo e passivo (cfr. Arist., *de an.* III 5, 430 a 10 sgg.).

non sono possibili senza sensazioni [26]. Pertanto, se la collera o la concupiscenza sono sempre congiunte al senso — onde colui che si adira prova una sensazione spiacevole, mentre chi concupisce prova una sensazione gradevole — ne consegue di necessità che ogni essere che prova collera o concupiscenza, agisce con l'aiuto del corpo. E così queste forme di vita, essendo tutte irrazionali, esplicano la loro naturale attività unitamente al corpo.

17. Rivolgendoti ora all'anima razionale, considera la terza forma di vita che è la sua [27]; la quale è in sé perfetta e tuttavia connessa con le vite inferiori, delle quali l'anima razionale o corregge le deficienze in materia di conoscenza — come quando, dall'alto, mostra ad esse gli errori commessi dai sensi nella loro specifica sfera conoscitiva: come, ad esempio, quando i sensi affermano che il sole misura un piede [28] o fanno qualche altra asserzione del genere con la consueta erroneità — ovvero esercita su queste vite un'azione educativa, raffrenando la scompostezza dei loro moti, o abbatte la veemenza del loro desiderio, pronunciando la famosa frase di Omero: « Sopporta, o mio cuore! » [29], o infine quando essa arresta il loro impeto, quasi fosse quello di un cane arrabbiato, o cerca di contenere il desiderio che spinge queste vite verso i piaceri che senza sosta si generano dal corpo, allontanando — con saggi ragionamenti — il loro fascino ingannevole. In tutte queste attività tale anima mostra di tenere in scarsa considerazione tutti i moti irrazionali — sia quelli della conoscenza che del desiderio — e se ne libera come se si trattasse di cose a lei estranee.

Bisogna ricercare la natura di ciascun essere non muovendo

[26] Plot., *Enn.* I 1, 1, 12-13.

[27] Dopo le prime due forme irrazionali di vita — la irascibile e la concupiscibile — illustrate nel paragrafo precedente, Proclo passa ora a illustrare la terza forma — la razionale — caratterizzata dal dominio che la ragione esercita sulla sfera dell'*àlogon*, la quale è intimamente congiunta col corpo materiale.

[28] Tesi sostenuta dagli Epicurei. Cfr. Diog. Laert., X 91; Cic., *de fin.* 16, 20.

[29] Hom., *Od.* XX 18.

da quelli che ne fanno un uso distorto, sibbene da quelli che vi si conformano nei loro atti. Pertanto, quando la ragione che è in noi si muove in quanto ragione, debella il vano fantasma dei piaceri, biasima il moto impetuoso dell'ira e reprime il senso in quanto pieno d'inganno, affermando che « nulla di ciò che vediamo o sentiamo è esatto » [30]. E se ciò afferma guardando alle ragioni interiori, di nessuna delle quali ha cognizione per mezzo del corpo o delle conoscenze corporee, allora è evidente che — così agendo — essa si allontana chiaramente dai sensi, come anche dai piaceri e dai dolori dai quali si affranca.

18. Dopo questo moto dell'anima razionale ne scorgo un altro — ancora superiore — quando si placano i moti più bassi e nulla più rimane di quel tumulto che essi solitamente provocano nella gran parte della gente. In virtù di questo moto, l'anima si rivolge a se stessa, coglie la propria sostanza, le potenze che sono in lei, le ragioni armoniche delle quali è costituita e le molteplici vite delle quali rappresenta il compimento [31]. E l'anima scopre di essere un universo razionale, immagine delle realtà che sono prima di lei, dalle quali si è allontanata, ma modello di quelle che ad essa seguono e alle quali è preposta [32]. Infatti, o carissimo, a codesta attività dell'anima contribuiscono in larga misura — come dicono — sia l'aritmetica che la geometria (che è la madre della vostra arte), le quali allontanano l'anima dal mondo dei sensi, purificano l'intelligenza dalle forme irrazionali di vita che la circondano, adducono all'apprensione delle forme incorporee, quasi avviassero i futuri iniziati alle lustrazioni che precedono le più sante cerimonie dei misteri. Devi infatti considerare come queste scienze, che presiedono alle attività intellettuali, posseggano quella virtù che chiamiamo catartica: giacché anche se hanno ricevuto un'anima piena di parvenze fallaci, che nulla conosce con chiarezza e senza la chiacchiera connessa alla materia, queste scienze mostrano ad essa ragiona-

[30] Cfr. Plat., *Phaed.* 65 b 3.
[31] Proclo qui richiama e interpreta la dottrina platonica dell'*anàmnesis*.
[32] Cfr. Plot., *Enn.* III 4, 3, 22.

menti che posseggono la necessità irrefutabile delle dimostrazioni e le forme dotate di assoluta esattezza e immaterialità, che in nessun modo si traggono dietro la rozzezza delle percezioni sensibili.

Come non avrebbero dunque, queste scienze, la capacità di purificare la nostra vita da tutti quegli elementi che ci riempiono di stoltezza e come non aprirebbero esse la via alla divina visione degli enti?

19. Dopo queste due attività dell'anima razionale — di cui si è detto —, rivolgiti a considerare la sua forma di conoscenza più alta, grazie alla quale essa vede le anime sorelle sue nell'universo, le quali hanno avuto in sorte — per volontà del padre — il cielo e tutto quanto il mondo del divenire. Anime cui essa stessa appartiene e della cui attività contemplativa desidera esser partecipe. E al di sopra di tutte le anime essa vede le sostanze e gli ordini intellettuali, giacché al di sopra di ogni anima sta un'intelligenza deiforme[33] che conferisce all'anima stessa l'abito intellettuale. Essa vede infine — ancora più in alto — le monadi degli dèi che trascendono l'intelligenza, dalle quali la moltitudine degli esseri intelligenti riceve la propria unità. Occorre infatti che al di sopra degli esseri che vengono unificati stiano le cause unificanti, così come al di sopra degli esseri che ricevono la vita stanno le cause vivificanti e al di sopra dei soggetti intelligenti le cause che danno l'intelligenza e — in generale — al di sopra degli esseri che esistono per partecipazione, le Ipostasi impartecipate.

Seguendo tutti i gradini di questa ascensione intellettuale che conducono verso l'alto, credo di aver chiaramente mostrato — almeno a quanti non siano ciechi — come, dopo aver lasciato in basso la sensibilità e i corpi, l'anima razionale s'innalza — grazie alle visioni speculari dell'intelligenza — fino a uno stato d'ebbrezza che l'adduce vicino alle intuizioni immutabili e veracemente mistiche degli dèi sopramondani. Altrimenti donde e grazie a quali operazioni i figli degli dèi rivelerebbero a noi gli occulti decreti divini? Come potrebbe

[33] Cfr. *Elem. theol.* 129.

dirsi che le anime sono divinamente possedute e che — prese da una follia superiore alla sobrietà — si uniscono agli stessi dèi? Io mi riferisco alla Sibilla che — subito dopo la nascita — faceva mirabili predizioni; i cui contemporanei, ascoltandola, apprendevano chi fosse e da quale ordine di realtà essa fosse venuta in questo luogo terrestre. E lo stesso dicasi di ogni altra anima che abbia ottenuto in sorte di partecipare al divino [34].

20. Riassumendo diciamo dunque che l'anima razionale e naturalmente dotata d'intelligenza, in qualunque modo si muova, è al di fuori del corpo e della sensibilità, onde deve necessariamente avere un'essenza separata sia dall'uno che dall'altra.

Chiarito ancora una volta questo punto, appare evidente che — agendo secondo la propria natura — l'anima razionale è superiore a quel che sarebbe se fosse governata dal destino; mentre, se si abbassa al livello dei sensi, perdendo la ragione e facendosi corporea, segue gli esseri di quaggiù e, con essi convivendo come con vicini intemperanti, si sottomette anch'essa alla causa che li governa.

E infatti bisognava che ci fosse anche un siffatto genere di esseri che — quanto alla loro sostanza — stanno al di sopra del destino, ma a volte sono sottomessi ad esso quanto al loro ordinamento. Giacché, se esistono degli esseri che per tutta l'eternità stanno al di sopra delle leggi del destino, e altri invece che — per tutta la loro vita — sono soggetti ai cicli del destino, devono necessariamente esistere degli esseri di natura intermedia che ora stanno al di fuori ora al di sotto dell'azione del destino. Le processioni degli esseri, infatti, — ancor più che le posizioni dei corpi nello spazio — non ammettono alcun vuoto, ma esistono sempre tra i termini estremi degli intermediari che ne garantiscono così il reciproco legame [35].

[34] Questa dottrina della divina follia dell'anima risale, come si sa, a Platone (*Phaedr.* 244-245 a-b).

[35] Cfr. Procl., *in Tim.* I 373, 7-378, 26; *Theol. plat.* III 1, 118.

21. Queste verità ci sono state chiaramente rivelate non solo da Platone ma anche dagli oracoli. E questi sono anzitutto gli ordini dati a quegli uomini divini che furono considerati degni di ascoltare quei discorsi mistici: « Non guardare alla natura, perché il suo nome è " destino "! » [36]. E ancora: « Non accrescere la parte del destino che non ha alcun fine in se stesso! » [37]. E similmente, ogni qual volta questi oracoli ci distolgono da una vita governata dal destino e da una condizione consistente nell'imbrancarsi nei greggi umani che dal medesimo son dominati [38], essi ci allontanano dai sensi e dai desideri materiali a causa dei quali noi ci rendiamo corporei e, una volta tali, siamo necessariamente condotti dal destino. E invero è sempre la somiglianza a unire tra loro le cose: assomigliare a un altro — qualunque esso sia — significa fruire del suo stesso genere di vita e dunque condividere anche l'assoggettamento al principio che lo governa: il destino. Infatti non v'è nulla nell'universo che sia privo di capo e di guida, sia che si tratti degli esseri totali come dei parziali; ma l'autorità di governo varia dagli uni agli altri, a seconda del loro rispettivo genere di vita. Infine questi oracoli c'insegnano il modo di avere una vita la più divina possibile e una condotta pura da ogni macchia, tali che si sottraggano al dominio del destino. « Chiunque si renderà degno di rispetto » — così essi dicono — « per aver compreso le opere del padre, sfuggirà all'ala fatale della sorte » [39].

22. L'anima, dunque, che vive una vita siffatta, non apparterrà a quegli esseri che sono guidati dal destino; ma qualora essa voglia « plasmare i corpi » e rivolgersi ai beni che si dicono corporei e voglia perseguire onori, poteri e ricchezze, allora patirebbe la stessa sorte di un filosofo che — imbarcatosi su una nave — vi restasse in catene per tutto il tempo: ed eccolo alla mercé dei venti che spingono la nave, dei mal-

[36] Cfr. *supra*, 11 (fine).

[37] *Or. chald.*, fragm. 103 des Places. Il detto vuol essere un invito a non accrescere il dominio della fatalità, attribuendo ad essa la causa dei mali dei quali noi portiamo la responsabilità.

[38] Cfr. *Or. chald.*, fragm. 153 des Places.

[39] *Or. chald.*, fragm. 130 des Places.

trattamenti di qualunque marinaio o degli insulti di qualcuno dei carcerieri [40].

Allora, se diremo addio a tutte le cose che ci tengono incatenati, sperimenteremo la forza della virtù e vedremo il destino non esercitare il suo potere su di noi ma solo su ciò che ci circonda. Infatti gli eventi calamitosi che — sopraggiungendo dal di fuori contro la nostra volontà — hanno potuto — come tu ricordi — abbattersi recentemente su di noi, non hanno fatto altro, o amico mio, che privarci ⟨ ... ⟩ delle mura e delle pietre [41] e ridurre in cenere oggetti di legno — tutti deperibili e consumabili — e distruggere beni materiali — cose tutte che sono esterne a noi e che perciò possono esserci sottratte da altri —; mentre non c'è nessuno così potente che possa toglierci qualcuno dei beni che sono in noi, anche ad avere tutto il potere consentito all'uomo. E infatti, se siamo temperanti, tali restiamo anche quando siano scomparsi i beni esteriori, e se siamo amanti della contemplazione speculativa non solo non saremo mai spogliati di una tale attitudine ma continueremo — anche se ci piomberanno addosso, come tu dici, le più terribili calamità — a celebrare i reggitori dell'universo e a ricercare le cause degli eventi.

23. Non guardiamo dunque alle attività ultime dell'anima, per rimproverarle di essere sottomessa al destino, ma alle sue attività prime, per ammirarne « la virtù che non conosce padrone » [42]; e se così giudicheremo, nessuno degli eventi di quaggiù potrà turbarci; ma quando il nostro corpo sarà in preda a turbamento e ci lamenteremo di sopportare cose terribili, non saremo noi a parlare ma la nostra concupiscenza, dalla

[40] La metafora del filosofo imbarcato sulla nave, dove è alla mercé dei capricci dell'equipaggio, simboleggia la condizione dell'anima prigioniera del corpo. Il significato simbolico di questa metafora è spiegato da Proclo nel suo Commentario *in Rempublicam* II 345.

[41] Il testo è qui corrotto e lacunoso. Seguiamo la ricostruzione di Isaac, che accoglie in gran parte quella di Westerink (*Notes on Tria Opuscula*, « Mnemosyne », 15, 1962, p. 162). Sembra che in questo punto Proclo alluda a sciagure recenti che lo hanno direttamente toccato, come la distruzione del tempio di Asclepio, vicino alla sua casa e che egli frequentava.

[42] Cfr. Plat., *Resp.* X 617 e 3.

quale infatti provengono sia i piaceri che gli affanni del corpo. E quando ci affliggiamo per essere stati spogliati delle nostre ricchezze e per non riuscire a procurarcene — giacché anche l'amore delle ricchezze è un'affezione dell'anima — o, ancora, quando ci agitiamo per essere stati offesi o privati del potere, siffatti sentimenti non sono propri dell'anima superiore ma di quella che sta in basso, nella regione del cuore [43]: infatti è proprio di quest'anima il desiderio degli onori. E la nostra ragione, lasciandosi ingannare in tutti questi casi, segue gli impulsi deteriori e, nello stesso tempo, è da questi offuscata, ond'essa è un'intelligenza cieca che non ha ancora purificato quella parte con cui può vedere se stessa e ciò che è prima e ciò che è dopo di lei.

Ma una volta liberatasi da tutto quanto l'avvolgeva al momento della caduta, essa conoscerà certamente la condizione sua propria la quale non sta né nella realtà dei corpi (che sono dopo di lei), né in quella degli esseri che traggono dal divino la loro libertà d'arbitrio (che sono prima di lei), ma in una vita conforme a virtù. Infatti solo questa è libera e immune da servaggio e conveniente all'uomo libero. Essa è anche la vera potenza dell'anima e vero signore è chi ne è in possesso: infatti l'opera di ogni potenza è quella di tenere unito e integro l'essere che la possiede.

24. Ma chi guarda verso l'aspetto malvagio dell'anima, guarda per ciò stesso verso la sua debolezza, anche se essa possiede ogni altro potere. Giacché, altro è il potere degli strumenti, altro è quello di coloro che degli strumenti devono servirsi. E così ogni anima, in quanto è partecipe della virtù, è anche partecipe dello stato di libertà; viceversa, in quanto è partecipe del male, è anche partecipe della debolezza e dello stato di servitù. E non soltanto essa è schiava del destino ma anche — per così dire — di tutti coloro che hanno il potere di dare o di togliere — a quanti desiderano — l'oggetto del loro desiderio. È vero infatti che chi possiede la virtù è servo anche egli, ma solo degli esseri capaci di fornirgli — e in misura sempre crescente — l'oggetto del suo desiderio. Questi esseri

[43] Cfr. Plat., *Tim.* 70 a sgg.

sono gli dèi, nei quali sta la vera virtù che è la fonte della nostra. E anche Platone dice da qualche parte che la servitù volontaria è la più grande libertà [44]: infatti, mettendoci al servizio di coloro che hanno ogni potere su tutte le cose, ci rendiamo simili ad essi, così da governare anche noi il mondo intero, com'egli dice: « Perfetta e alata l'anima vola nelle regioni alte del cielo e governa l'intero universo » [45].

Questa è dunque la sorte che tocca alle più divine delle nostre anime, così come la sorte delle ultime sta nell'essere incatenate al corpo come in un carcere e nel vivere una vita di costrizione, anziché volontaria e libera; mentre la sorte delle anime che stanno in una condizione intermedia — nella misura in cui esse si affrancano dai legami del corpo e delle passioni — sta nel trascendere il dominio della necessità per giungere a una vita che è capace di dominare il mondo del divenire.

25. Ora se — come si è detto — al di sopra dell'anima sta l'intelligenza e poi dio; dopo l'anima invece stanno le passioni e i corpi ai quali spetta di agire coattivamente, mentre all'intelligenza e a dio si addice l'agire che è superiore a ogni necessità, il solo veramente libero; allora è necessario che l'anima — sia che si trovi accanto agli esseri che la precedono o accanto a quelli che la seguono, sia che si vesta della necessità delle creature inferiori o si ripari, come dietro uno scudo, dietro la libertà delle creature superiori — obbedisca al comando che viene dall'alto o dal basso. È altresì necessario che essa, per obbedienza, comandi con coloro che comandano o serva con coloro che soltanto servono. Allora l'anima che sale fino a tale altezza e riacquista la sua potenza — cioè la virtù — non giudicherà terribile ciò che accade nel corpo o fuori di esso. Infatti non solo le passioni che affettano gli organi non passano in coloro che li usano, ma — in qualunque stato questi si trovino — uno potrà agire secondo virtù: comportandosi virilmente anche se il corpo è ammalato, con moderazione anche se il corpo è sano, agendo generosamente

[44] Plat., *Symp.* 184 c.
[45] Plat., *Phaedr.* 246 c 1-2. Cfr. anche *infra*, 60 (fine).

anche se povero, con parsimonia anche se ricco. In ogni circostanza, sia ponendo al di sopra dei beni che sembrano abbondare la virtù che ne sa fare uso, sia contrapponendo alle avversità la virtù che rende liberi, egli si sottrae — rifugiandosi nella propria interiorità — ai colpi che gli vengono dall'esterno.

Non devi credere infatti che soltanto a voi ingegneri è permesso di dire: « Con una data forza possiamo muovere un dato peso » — detto, questo, molte volte ripetuto — ma sappi che gli uomini che vivono secondo virtù hanno molto più diritto di dire: « Possiamo governare la potenza dataci dal Tutto con un'altra potenza realmente tale » [46]. Chi così si comporta è uomo nobile e libero, mentre il malvagio è schiavo di tutti, anche se su tutti comanda, in ciò somigliante a quegli individui che in Egitto vengono puniti circondandoli di maschere sghignazzanti [47]. Su individui siffatti domina il destino, poiché non sono capaci di governare se stessi: infatti il loro allontanamento da dio fa sì che l'universo se ne serva come di animali privi di ragione.

26. Dunque se vuoi vedere che cosa è la libertà del volere, guarda all'anima che vive secondo la propria natura: e questa è l'anima che non è debole, giacché non v'è nulla di debole in ciò che vive secondo natura. E non è debole l'anima che non è piena di malvagità, visto che in tutti gli esseri il male è debolezza.

Se tu guarderai a questo modo le cose, vedrai che cos'è la libertà del volere e come essa faccia un uso corretto di tutte le circostanze, impedendo a certe passioni di insorgere o — quando esse siano nate — apportando rimedio ai loro effetti più gravi, lasciando per un verso al destino il compito di agire sugli esseri che stanno al di sotto di lei e dei quali è

[46] Cfr. Stob., *Ecl.* II 62, 15 (= *SVF* III 278).

[47] Da Isaac (Proclus, *Trois études sur la providence*, II, — *Providence, fatalité, liberté* — Notes complémentaires, p. 91): « Allusione a un'usanza egizia, di cui non ho potuto trovare menzione, e che verosimilmente consisteva nell'esporre il colpevole — dopo averlo rivestito di falsi attributi di capo — ai lazzi di individui mascherati, figuranti come suoi subordinati, assicurati per una volta dell'impunità ».

signora, e restando, per l'altro, collegata agli esseri che le stanno al di sopra e che sono a lei superiori.

Ecco quanto andava detto sul secondo argomento della nostra discussione.

V

27. Venendo ora alla terza questione, diciamo quali e di che natura sono i modi del conoscere; giacché, lasciandoli nell'indistinzione, cadiamo senz'accorgercene in errore sia sui temi che sulle dottrine del divino Platone.

Non dovremo pertanto pensare in primo luogo a una delle conoscenze reseci familiari da Aristotele e da Platone: quella riguardante la sola realtà di fatto senza la sua causa? La qual forma di conoscenza essi attribuiscono per prima alle anime che iniziano il processo di purificazione, chiamandola « opinione ». Essa è propria di coloro che si rendono edotti nelle cose della pratica, mentre coloro che si sono affrancati da tutte le preoccupazioni umane rivolgono la loro attenzione agli enti reali. E infatti la paideia (ossia l'educazione) è purificazione dalla dismisura delle passioni e — ancor di più — via che adduce dalla moderazione delle passioni all'impassibilità, non volendo più la ragione consentire con la passione se non misuratamente e scuotendosi di dosso tutte le catene delle passioni medesime.

28. Tale essendo codesta forma di conoscenza, i filosofi della stessa scuola [48] ci hanno insegnato che ne esiste un'altra, che si rivolge a cose più alte la quale — come essi dicono — procede dai princìpi come da premesse e conosce anche le cause. Questa forma di conoscenza perviene inoltre a conclusioni necessarie ed è tale che per mezzo dell'aritmetica e della geometria il ragionamento, muovendo dalle premesse, scopre le loro conseguenze: e ciò perché le suddette scienze procedono sillogisticamente e concludono a partire da princìpi necessari, collocandosi così al di sopra della mera conoscenza

[48] S'intende la scuola peripatetica.

doxastica; ma anche perché — tenendosi nell'ambito dei princìpi propri — esse trascurano le cause di questi princìpi che stanno in una sfera superiore, non preoccupandosene eccessivamente, e in tal guisa si mostrano manchevoli rispetto alla conoscenza veramente perfetta. Infatti — dice Aristotele[49] — il geometra non può in nessun modo intendersi con chi nega i princìpi. Di conseguenza in queste scienze è sicuro soltanto ciò che deriva dai princìpi riconosciuti, mentre tutto ciò che riguarda i princìpi medesimi è tralasciato in quanto oscuro e inconoscibile.

29. Elevandoci ancora più in alto, consentimi di parlare della terza forma di conoscenza che ha l'anima: quella che s'innalza fino all'uno e all'incondizionato tramite tutte le forme e che — per così dire — divide le une, scompone le altre e rende molteplice l'uno e uno il molteplice; conoscenza che Socrate nella *Politeia* definisce come vetta delle scienze matematiche e che lo Straniero dell'*Epinomide* chiama legame comune delle medesime[50].

Da essa infatti sia il geometra che ogni altro uomo di scienza attingono la dottrina dei princìpi di ciascuna scienza, in quanto essa unifica i molteplici princìpi che sono divisi dall'unico principio dal quale promanano. E infatti quel che in tutti gli esseri è l'uno, nella geometria è il punto, nell'aritmetica è l'unità, e in ogni cosa è l'elemento più semplice, com'è dimostrato da ciascuna scienza che — da questo traendolo — dimostra tutto ciò che cade nel proprio dominio. Ma ciascuna di queste unità è definita come « un certo principio », e anche lo è, mentre il principio di tutti gli esseri è semplicemente « il principio », e fino ad esso s'innalza la scienza suprema[51].

30. Bisogna ora che tu conosca la nostra quarta forma di conoscenza, la quale è più semplice delle precedenti, in quanto

[49] Arist., *Anal. post.* I 12, 77 b.

[50] Plat., *Resp.* VII 534 e; *Epin.* 992 a 1.

[51] Cioè la dialettica la quale innalza l'anima dalla conoscenza deduttiva all'intuizione noetica. Cfr. Procl., *in Parm.* 653, 5 sgg. (Cousin).

non adopera alcun metodo particolare — come l'analisi o la sintesi, la divisione o la dimostrazione — ma contempla gli enti reali per mezzo di intuizioni semplici che sono come visioni spontanee. Nella lode di essa si uniscono coloro che sono capaci di agire secondo questa forma di conoscenza che essi chiamano non più scienza ma, con venerazione, « intelligenza ». O non hai forse udito Aristotele dire press'a poco la stessa cosa nelle opere in cui tratta della dimostrazione, e cioè che l'intelligenza che è in noi è superiore a ogni scienza, e definirne così l'essenza: « Ciò grazie a cui conosciamo i princìpi »? [52] E Platone affermare nel *Timeo* che l'intelligenza e la scienza sono i modi di conoscenza degli enti reali di cui l'anima dispone? [53]

E in effetti sembra che la scienza appartenga all'anima in quanto l'anima è conoscenza, mentre l'intelligenza sembra appartenere all'anima in quanto questa è un'immagine della vera intelligenza. Questa infatti vedendo, o meglio, essendo gli intellegibili, coglie — come si dice — con un'unica intuizione, e per un contatto immediato con gli oggetti del suo pensiero, se stessa in quanto conoscente, come anche gli enti reali che sono in essa, e così comprende che cosa essi sono e nello stesso tempo comprende se stessa come intelligenza, conoscendosi per quella che è [54].

Ora, quando l'anima — per quanto può — imita questa intelligenza, diventa intelligenza anch'essa, sopravanzando così la scienza e lasciandosi alle spalle i molteplici metodi di conoscenza dei quali prima si fregiava e, innalzando lo sguardo solo verso gli enti reali, li comprende per contatto, come l'intelligenza, ma tuttavia ciascuno in tempi diversi, mentre l'intelligenza li conosce tutti insieme: e ciò perché — come si dice — « il padre di tutte le cose ha costituito quest'anima soggetta al destino » [55].

[52] Arist., *Anal. post.* I 3, 72 b 24.

[53] Plat., *Tim.* 37 c.

[54] Su questa importante definizione procliana del *nous* cfr. *Elem. theol.*, 168.

[55] Trattasi con ogni probabilità di citazione dagli Oracoli, tuttavia non identificabile.

31. Vorrei ora che tu ammettessi — dopo quelle già dette — una quinta forma di conoscenza: tu che hai creduto ad Aristotele il quale fa giungere la conoscenza fino all'attività intellettiva al di là della quale non ammette più nulla. Io vorrei invece che tu seguissi Platone e — prima di lui — i teologi i quali son soliti esaltare una conoscenza sopraintellettiva, illustrandocela come una follia realmente divina e chiamandola « l'uno dell'anima » [56]. Essa non stimola più la facoltà intellettiva e collega l'anima direttamente con l'Uno.

Ogni cosa infatti si conosce col proprio simile: il sensibile col senso, lo scibile con la scienza, l'intellegibile con l'intelligenza, l'uno con la facoltà unificante. Ora l'anima, quando conosce intellettivamente, conosce se stessa e — per contatto — gli oggetti del suo pensiero, come già si è detto. Ma quando giunge alla conoscenza sopraintellettiva, essa ignora se stessa e tutto ciò che conosceva, e — per il contatto con l'Uno — predilige la pace, si chiude alle conoscenze, si fa muta e silenziosa di un silenzio interiore. Giacché, come potrebbe unirsi alla più ineffabile di tutte le cose, se non facendo tacere in se stessa ogni vocìo? Che diventi dunque un'unità, affinché veda l'Uno, anzi affinché non lo veda: infatti se lo vedesse, essa vedrebbe un intellegibile e non ciò che è al di là dell'intelligenza e conoscerebbe una certa unità ma non l'Uno in sé.

32. Ordunque, mio caro amico, chi opera con questa attività che è la più divina dell'anima, facendo assegnamento solo su se stesso, ossia sul fiore dell'intelligenza [57] e raggiungendo una serenità che lo mette al riparo non solo dai moti esterni ma anche da quelli interni, fattosi dio per quanto ciò è possibile a un'anima, solo così conoscerà alla maniera degli dèi i quali tutto conoscono in modo ineffabile, ciascuno secondo l'unità che gli è propria.

Ma finquando noi ci rivolgeremo alle cose di quaggiù non crederemo mai che l'essere divino conosce tutto in modo indiviso e sopratemporale, che gli enti reali esistono eternamente

[56] Cfr. *supra*, 19.
[57] *Or. chald.*, fragm. 1 des Places.

mentre le cose divenienti esistono nel tempo e che nell'Uno non esiste né tempo né eternità.

Sono queste appunto le forme di conoscenza che noi possediamo, alle quali dobbiamo rivolgerci per poter risolvere tutti i problemi relativi alla capacità dell'anima di conoscere o meno la verità in questo mondo.

VI

33. Avendo ormai concluso la trattazione delle tre questioni che consideravamo necessarie per un corretto svolgimento della nostra indagine, passeremo ora ai problemi in se stessi, a ciascuno dei quali daremo adeguata soluzione.

Tu dunque in primo luogo scrivi — quasi fosse argomento sufficiente a dimostrare che la nostra libertà è alcunché d'irrilevante e che essa si limita al compimento dell'opera delle sorti celesti [58] per ogni singolo evento — che noi uomini ci consideriamo autori dei fatti nei quali riusciamo, mentre di quelli nei quali falliamo consideriamo autrice quella famosa causa che è il destino. E — riflettendo su ciò — tu credi di trovarvi una conferma dell'idea comune di destino, inteso come qualcosa di reale e di ben più importante — negli atti che compiamo — dei nostri stessi impulsi.

34. E io stesso vedo che gli uomini non fanno altro che attribuire a se stessi la responsabilità dei loro successi e addossare agli altri quella dei loro falli. Tuttavia i nostri punti di vista differiscono in questo: che tu credi che l'opinione dei più basti a dare un giudizio sulla realtà delle cose, mentre io penso che essi ragionino sotto l'influenza di un certo egoismo tanto malvagio quanto inopportuno. Ma gli uomini veramente saggi — i quali son capaci di considerare sia il tutto che le parti e di non trascurare l'ordine che queste hanno in rapporto a quello — fanno di dio (dal quale deriva per tutti il bene) la causa principale degli eventi. Dopo di lui vengono

[58] Si tratta della raffigurazione tradizionale del destino nelle tre Moire Lachesi, Atropo, Cloto, accettata anche dagli Stoici. Cfr. *SVF* II 1092.

il ciclo cosmico e il tempo in cui gli eventi si armonizzano e si coordinano nel Tutto, dato che nell'ordinamento dell'universo nulla c'è di superfluo. Come terza causa i sapienti considerano se stessi nelle attività dove il risultato conseguito è frutto della loro scelta previa, cooperando così coi loro impulsi al compimento delle cose da realizzare.

Ma quando accade qualcosa di contrario alla loro scelta, allora essi ne attribuiscono giustamente la causa al solo Tutto e alla sua influenza, in quanto esso è riuscito a prevalere: giacché gli esseri parziali devono agire necessariamente col Tutto, mentre questo può agire con o senza di quelli.

E che gli uomini d'intelletto distinguano in questo modo le azioni — e non alla tua maniera — lo puoi apprendere da Platone il quale nelle *Leggi* proclama: « Dio governa tutte le umane cose e, dopo di lui, la fortuna e il tempo; dopo di essi deve seguire, in terzo luogo, la nostra arte. Infatti, al momento della tempesta, l'arte del pilota dà un qualche contributo » [59], e così l'arte medica al momento della malattia, e — per tutte le attività pratiche nel loro insieme — l'arte politica. Pertanto, se abbiamo successo dobbiamo attribuirne la causa al destino, al tempo e a dio, in guisa che l'avvenimento abbia tre cause: quella che ne fa un bene, quella che lo collega all'unica armonia universale e infine quella che ne fa un atto totalmente umano. E infatti ogni azione umana è parte del Tutto, mentre non è vero il contrario, poiché gli altri esseri viventi devono necessariamente agire anch'essi, ma anche patire in quanto parti del Tutto. E ogni parte di questo sistema e di questo dramma dell'universo ha per fine il bene: infatti nessuna delle parti viene lasciata fuori ordine ma è inserita nella trama del bene universale; viceversa, non ogni essere che ottiene il bene è perciò stesso connesso col reggimento del cosmo, giacché esiste anche una vita ipercosmica: la vita degli dèi e delle anime che danzano in coro, al di là del regno del destino, seguaci soltanto della provvidenza.

35. Dove si colloca dunque la nostra libertà, se ciò che accade è strettamente legato al ciclo cosmico e anzi non si con-

[59] Plat., *Leg.* IV 709 b-c.

cepisce che a partire da quello? Dove diremo che stia questa libertà se non nelle nostre scelte interiori e nei nostri impulsi? Solo di questi, infatti, noi siamo padroni, mentre dobbiamo dividere con altri — più numerosi e potenti — il potere sui fatti esterni. Infatti ciò che nasce al di fuori di noi deve necessariamente essere una parte del Tutto, essendo questa la condizione perché si produca: e ciò col consenso e il concorso del Tutto, affinché il Tutto operi per se medesimo, agendo con una parte di sé su un'altra e ad opera di un'altra patendo. Ecco perché noi — per certi fatti avvenuti — lodiamo alcune persone, altre biasimiamo, come se anch'esse avessero avuto il potere di provocarli con la loro decisione. E del modo in cui certi fatti sono accaduti non diciamo esser responsabile il cosmo, ma colui che li ha prodotti: infatti la loro qualità non deriva dal mondo ma dalla condotta di vita dell'agente [60]. Ciò che accade è coordinato al Tutto a causa del Tutto, mentre la qualità di esso dipende dalla parte. E la verità di questo che scriviamo te la mostreranno anche gli oracoli i quali spesso attribuiscono il successo alle nostre decisioni e non al solo ordine dei cicli cosmici, come quando — per esempio — dicono: « Guarda prima in te stesso, poi entra » [61]. E ancora, insistendo su questo punto: « Conosci te stesso »; e altrove: « Convinciti di essere fuori del corpo e allora lo sei ».

Ma perché spendere altre parole su ciò, se anche a proposito delle nostre malattie si dice che esse si diffondono in noi come fatti volontari, dipendenti dal nostro genere di vita?

36. Non bisogna dunque ricondurre tutto ciò che accade al solo ordine universale; come neanche al solo nostro impulso. E neppure si deve sottrarre all'anima il suo potere di

[60] Proclo distingue qui una doppia causalità degli eventi: una, fisica, per la quale i fatti avvengono per necessità deterministica, al di fuori della sfera decisionale dell'uomo; e l'altra, facente capo alla determinazione soggettiva, la quale — senza negare la prima — in qualche modo vi si sovrappone, conferendo a quel particolare evento fisico rilevanza e significato morali (quella appunto che qui Proclo chiama la « qualità » del fatto). La tesi procliana sembra qui anticipare la distinzione kantiana tra causalità fenomenica o sensibile e causalità noumenica o intellegibile.

[61] Seguiamo qui la lezione di Westerink (« *èndythi* »), accolta da Isaac (*op. cit.*, p. 95, n. 2).

scelta, dato che solo in questo atto essa trova l'essere suo come anche la possibilità di allontanarsi da certe cose e di rivolgersi ad altre, anche se essa non è — nelle cose che accadono — signora di tutto. Bisogna infatti che ogni causa tenda a ciò per cui soltanto è naturalmente fatta; e la nostra libera volontà è naturalmente fatta non solo per l'azione ma anche per scegliere di agire da se stessa o insieme con altri agenti. E diciamo che questa volontà fallisce o riesce in rapporto alla scelta che è stata fatta, giacché noi definiamo malvagia un'azione se l'atto — pur buono in se stesso — viene compiuto per una scelta malvagia dell'agente. Infatti, quel che di buono c'è in ogni accadimento proviene da qualcos'altro, mentre quel che c'è di malvagio proviene dalla scelta dell'agente. È dunque chiaro a tutti che noi siamo padroni dei nostri atti in quanto essi sono passibili di scelta.

VII

37. Dopo questa questione tu osservi che noi tutti uomini siamo curiosi di conoscere il futuro in tutte le cose, anche in quelle che sembrano dipendere da noi. E questo è un secondo argomento che adduci — nella tua lettera — per dimostrare che noi non siamo padroni di una cosa se non sappiamo se essa si verificherà. Una prova di ciò è il nostro interesse per le predizioni, anche nelle cose che rientrano nel nostro potere di scelta. Dal che tu trai la conclusione che — per dirla in breve — se tutti siamo tanto interessati alle predizioni, ciò significa che nulla dipende da noi [62].

Io però respingo il tuo ragionamento, rovesciandolo. E cioè: se nulla dipende da noi ma ciò che accade è prodotto necessariamente da un moto meccanico, non dovremmo avere alcun interesse alla divinazione. Infatti quale opportunità di applicazione ci sarebbe per la mantica in eventi necessitati ad essere da cause estranee e dei quali è pertanto inutile cercar di sapere se accadranno o meno, essendo essi in ogni caso necessari? È infatti impossibile che il necessario non avvenga,

[62] Si tratta di argomento stoico. Cfr. *SVF* II 939.

anche se noi in precedenza avessimo fatto al riguardo innumerevoli previsioni e deliberazioni. Ma se la nostra curiosità di conoscere il futuro non è vana — e non lo è, perché essa è conforme alla nostra natura e nulla di ciò che corrisponde a natura è vano — allora non dobbiamo render tutto necessario, collegando ogni cosa alla rivoluzione cosmica, ma bisogna ammettere che la precognizione ha anch'essa una qualche utilità per noi e ciò non perché le nostre vite — una volta conosciute in precedenza — siano semplicemente sopportate, ma perché — grazie a questa prescienza — noi siamo meglio in grado di cooperare o meno all'attuazione del futuro.

38. A ciò contribuiscono — si dice — non soltanto le predizioni ma anche le preghiere e tutta quanta l'arte ieratica; altrimenti dovremmo cacciare e mettere al bando [i sacerdoti], dopo averli unti con l'unguento e coronati [63], e non più consentire che si levino le mani al cielo o che si rivolgano suppliche a coloro che hanno il potere di sospendere le influenze celesti. E invano gli uomini continuerebbero a invocare sempre gli dèi nelle situazioni difficili nelle quali, malgrado tutto, non disperano; e invano lo stesso Apollo darebbe i suoi vaticini, annunciando che sarà consentito a coloro che faranno quelle tali cose di sottrarsi ai castighi sospesi sulle loro teste a opera dei cicli celesti, mentre a quelli che non le faranno accadrà inevitabilmente l'irreparabile. E invero, se non fosse in loro potere farle o non farle, come non reputare cosa assurda una tale distinzione e il lasciare alla libera scelta la decisione sul seguito da dare ai responsi degli oracoli?

Ma guardiamoci dall'affermare cose siffatte su dio e dal bandire dalla vita umana l'utilità dell'ispirazione divina e dell'arte ieratica, poiché tutta la storia — sia dei barbari che dei greci — è lì a testimoniarti che grazie all'ispirazione divina — manifestatasi a opera del soffio di dio o dell'arte umana [64] —

[63] Richiamo a Plat., *Resp.* III 398 a, dove tuttavia l'immagine è riferita ai poeti.

[64] Qui Proclo si richiama ai due modi possibili per l'uomo di recepire l'influsso divino: il contatto mistico o l'arte divinatoria. Cfr. Plot., *Enn.* III 1, 3, 14-15.

molti hanno spesso appreso quel che dovevano fare e — sapendolo — si sono trovati liberi da mali ineluttabili.

E tutti questi racconti puoi rileggerli a tuo piacimento.

39. All'argomento che stiamo trattando si connette — a mio avviso — un problema che sorge quando diciamo che questa famosa ispirazione divina e quest'arte ieratica hanno rilevanza nel verificarsi o non verificarsi di qualcosa e quando diciamo che esse nondimeno sono sopraffatte dagli eventi che procedono dal Tutto. Il che in verità succede quando tutte le cause — sia le divine che le demoniche — inerenti al Tutto, concorrono insieme in un unico effetto e quasi dicono la stessa cosa; allora i riti sacrificali sembrano inefficaci — giacché la parte non può lottare contro il tutto, né assumere una posizione ad esso antitetica — e la prescienza nulla aggiunge né toglie agli avvenimenti che sono oggetto delle predizioni.

Viceversa, quando gli agenti sono molti e ciascuno adduce un effetto diverso, come quando, ad esempio, uno adduce la morte, un altro la salute agli ammalati, cose tutte delle quali si può dire — riferendoci a ogni pagina della storia — che dipendono dall'azione di potenze celesti agenti su di noi; allora l'impiego dell'arte ieratica dissolve le influenze nocive, servendosi dell'appoggio di forze che ci sono favorevoli. In tal caso la cognizione del futuro ha un grande peso sugli eventi che si producono. Insomma, nel mondo di quaggiù la nostra libertà di scelta, coordinata con le tali o le talaltre cause — come se facesse inclinare col proprio moto uno dei piatti di una bilancia — ci fa conseguire ora un risultato ora un altro. Ma questo che dico riguarda i fatti che si verificano per l'azione di cause esterne; mentre ribadisco ancora una volta la preesistenza universale e necessaria di questo principio: la nostra libera volontà si caratterizza per la qualità dell'impulso e per l'atto della scelta, ed in questo consiste il compito dell'anima, ad essa proprio e non trasferibile all'universo [65].

[65] Proclo spiega qui le ragioni dell'efficacia relativa dei mezzi umani nell'influenzare gli eventi futuri e della preminenza che in questo campo si deve riconoscere alle cause naturali. Se le cause esterne, appartenenti al cosmo come totalità, convergono insieme nel conseguimento di un unico effetto, nulla possono contro di esse le tecniche ieratiche; mentre se i

VIII

40. Conseguentemente alle tue premesse, tu mostri di credere che l'universo governi tutti gli esseri viventi e che noi e gli altri esseri non avremmo che una vita subordinata, dataci dall'aria e dal movimento primo [66]. Questa vita, se è razionale, ha sede nel cervello, ma è la stessa che s'ingenera nei sensi, in rapporto ai diversi oggetti sensibili; essa viene chiamata sensibilità (vista o udito o qualcuno degli altri sensi), in quanto è diversa rispetto ai suoi soggetti ma una e identica in se stessa [67].

41. Sentendoti così ordinare le cose, ho trovato strano che tu, amante della filosofia e della riflessione intellettuale — ma perché dire solo « intellettuale », quando tu sei ugualmente esperto nei metodi del sapere tecnico come nelle scoperte della geometria e dell'aritmetica? — annetti una così grande importanza ai sensi, fino al punto di dire che essi non sono immagini affievolite della nostra essenza razionale e intellettuale, appena capaci di attingere le cose conoscibili per mezzo di deboli organi percettivi, ma che s'identificano piuttosto con questa stessa essenza razionale e che da questa — come anche tra di loro — si distinguono per una certa differenziazione degli organi in senso discensivo. E infatti — come abbiamo altrove dimostrato [68] — ogni percezione sensoriale è inseparabile dal corpo e incapace di rivolgersi a se stessa, mentre la vita razionale e intellettiva è per natura atta a conoscersi e — grazie a questa conoscenza di sé — si rivolge a se stessa, giacché ogni essere conoscente si rivolge — nell'atto del co-

fattori naturali tendono a effetti diversificati e molteplici, si danno spazi d'inserimento all'arte umana al fine di ottenere un risultato anziché un altro. Proclo ribadisce tuttavia, in conclusione, il principio già espresso, secondo cui l'assoluta autonomia della volontà morale si realizza nel foro interno, *in interiore homine*.

[66] Si tratta del moto circolare dell'universo su se stesso (cfr. Arist., *Phys.* III 7).

[67] Proclo ricorda la tesi stoica, condivisa da Teodoro, dell'unità di ragione e sensibilità.

[68] Cfr. *supra*, 16.

noscere — all'oggetto conoscibile, onde chi si conosce si rivolge verso se stesso.

Allora quale somiglianza tu scorgi tra l'anima intellettiva e quella sensitiva? Tra quella che guarda verso il basso e quella invece che tende verso l'alto, a conoscere i princìpi di tutte le cose? Tra quella che è sepolta nel corpo e quella invece che — nelle sue attività proprie — è pura da ogni contatto corporeo? Tra quella infine che non può mai conoscere la verità e quella invece che tende sempre a conoscere l'essere?

42. Ma poiché l'inclinazione naturale non esiste giammai invano neanche in qualsiasi altro soggetto [69], io mi permetto di dirti che sarebbe assurdo — se si deve chiamare assurdo l'impossibile — che la sostanza dell'anima divina — quando essa attinge sia pur discontinuamente la verità — possa derivare dall'etere, giacché tutte le cose che derivano dall'etere sono soggette alla generazione corporea, mentre l'anima — come dimostra anche lo Straniero d'Atene [70] — è una realtà più antica di tutti i corpi.

E anche se tu pensi che l'etere non è un corpo ma un'intelligenza eterea o un'anima intellettiva che muove in circolo l'etere [71], neanche così avrai ancora — a mio avviso — scoperto la vera causa dell'anima, giacché diversa è la sua origine dalla quale derivano sia l'anima eterea che gli elementi sublunari e le anime demoniche. E a questa origine che Platone — per tener celata la verità, come mi sembra — ha chiamato « cratere », noi dobbiamo guardare. Egli ci insegna ancora da qualche parte che il demiurgo ha costituito la mescolanza di cui è fatta l'anima non con l'etere, ma anteriormente ai corpi, e precisamente là dove Timeo afferma che il demiurgo, dopo

[69] Cfr. *supra*, 37 e Arist., *de caelo* I 4, 171 a 33.

[70] Cfr. Plat., *Leg.* X 892 a-b.

[71] Proclo attribuisce qui a Teodoro una concezione dell'anima che attenua in qualche modo il carattere materialistico della precedente (cfr. *supra*, 40). Infatti, questo nuovo punto di vista dottrinale considera l'anima costituita di etere, sostanza sottilissima (l'aristotelica *quinta essentia*), dotata di moto circolare, che essa comunica all'etere circostante.

aver commisto l'anima del mondo, la temperò [72]. Vi sono poi i divini insegnamenti, trasmessi dalla tradizione [73], i quali celebrano la vera fonte di ogni anima, dell'ignea dell'eterea o della materiale [74], e questa fonte distinguono dalla dea dispensatrice di vita [75] dalla quale fanno dipendere l'intero destino e fanno derivare due catene di esseri, la psichica e — come già abbiamo detto — la fatale. E facendo passare l'anima dall'una all'altra catena, dicono che essa si mette alle dipendenze del destino quando — fattasi irrazionale — cambia padrone, prendendo il destino al posto della provvidenza.

43. Che tu poi — come ho già detto — collegando la nostra anima ai sensi, la consideri con ciò incapace di operare negli ambiti della geometria e dell'aritmetica e, in generale, indegna di una qualunque attività intellettuale, lo capirai bene non appena rifletterai che il compito primo di tali scienze è di far cessare l'attività dell'anima che agisce coi sensi, di distaccare l'anima — per quanto è possibile — dai sensi medesimi e di abituarla a guardare nell'interiorità, a cogliere le ragioni immateriali e a cercare le dimostrazioni che si contrappongono ai sensi. Questi infatti negano l'indivisibilità, mentre le scienze che abbiamo menzionate ci insegnano che i divisibili esistono grazie agli indivisibili. Inoltre i princìpi dei sensi sono i divisibili, quelli delle scienze matematiche gli indivisibili. I sensi credono di conoscere il « qualcosa » e il singolare, mentre le scienze matematiche hanno per oggetto gli universali e le cose la cui natura è sempre la stessa; e questa natura esse apprendono non muovendo dalle cose sensibili — giacché l'imperfetto non può esser causa del perfetto — ma da una realtà superiore: l'intelligenza. Per questa ragione le scienze giudicano i sensi, criticano la grossolanità delle loro conoscenze, la passività delle loro percezioni degli oggetti conoscibili, i loro moti indeterminabili in quanto prodotti dagli oggetti sensibili. E in verità le conoscenze che i sensi ci for-

[72] Plat., *Tim.* 41 d 4-5.

[73] S'intendono gli *Oracoli caldaici.*

[74] Cfr. *Or. chald.*, fragm. 51 des Places.

[75] In questa dea (che può essere Rea, o Cibele, o Ecate) è personificata l'anima del mondo. Cfr. *Or. chald.*, fragm. 32 des Places.

niscono sono assolutamente puerili, mentre quelle che ci derivano dalle scienze hanno carattere di serietà e ci abituano a liberarci da quanto d'infantile c'è in noi, a metterci alla ricerca della conoscenza vera invece che di quella infantile.

44. Per necessità, dunque, questa vita sensibile è sottomessa al destino ed è variamente affetta insieme con i corpi che costituiscono il dominio della fatalità. Infatti ogni forma, inseparabile dalla propria materia, trae da questa la sua origine e unità: rivolgendosi infatti verso di sé, essa non può dire che altro è ciò che le proviene dal di fuori, altro ciò che è vero. Essa dice soltanto ciò che la propria affezione le annuncia, onde fa parte degli esseri eteromobili, dato che nessuna sua attività è immune dall'influenza di questi esseri. Ma la vita intellettiva che non sopporta di piegarsi alle violente passioni dei sensi, che in sé possiede i criteri atti a giudicare i moti ingannevoli provenienti dall'esterno, che aggiunge ciò che manca ai dati provenienti dalla sensibilità e ne dimostra il carattere fallace, che compie da sé tutte queste operazioni — infatti non è possibile giudicare la sensazione a partire dalla sensazione ma dalle ragioni intellettive che la conoscenza sensibile non è capace di accogliere —; codesta vita intellettiva si deve contrapporre alla sensibilità, essendo essa immateriale, separata e autonoma nella propria attività; e le si deve ancora attribuire la facoltà di scelta tra due tendenze, quella verso l'alto, che conduce all'intelligenza che l'ha generata, e l'altra verso il basso, che conduce alla sensibilità che da essa è generata. Viceversa, la sensibilità e le vite incarnate nei corpi sono prive di questa capacità di scelta, perché ne sono privi anche i corpi. L'anima razionale — essendo in una posizione intermedia tra l'intelligenza e la sensibilità — è spinta verso i due estremi, per l'instabilità della sua inclinazione alla scelta, e così essa finisce per identificarsi con l'uno o l'altro dei due estremi, pur non essendo — secondo la sua essenza — né l'uno né l'altro estremo. E la sua natura intermedia è rivelata dalla perfezione che le proviene dall'intelligenza e dall'inganno che le deriva dalla sensibilità.

Pertanto la tua tesi, a mio avviso, deve subire una tale correzione.

IX

45. Quanto poi all'opinione sul bene, da te espressa nel corso della tua esposizione, secondo la quale il bene sarebbe ciò che a ciascuno piace e dipenderebbe inoltre dalla particolare posizione del soggetto — infatti norme diverse vigono presso individui diversi —, io mi vergognerei con me stesso se non scrivessi con franchezza a un amico ciò che ne penso e cioè che una tale opinione mi sembra indegna e della mia adesione e della mia età.

Che una siffatta opinione si faccia strada in un giovane non mi sembra affatto strano, giacché la gioventù guarda — nella maggior parte dei casi — alle opinioni della gente; ma io sono convinto che a chi pone a propria guida l'intelligenza resa matura dall'età convengano quelle concezioni che son proprie di un saggio giudizio fondato sulla ragione e non quelle — quali che siano — che si affermano per lo strepito della massa e sull'onda delle emozioni. E che? Forse per il fatto che i Persiani giudicano piacevoli e lecite determinate cose, in quanto rispondenti ai loro gusti, mentre i Greci hanno sulle stesse cose un'opinione diversa, e una ancora diversa ne hanno altri popoli; forse per questo — dicevo — bisogna credere che quando si tratta di qualcosa che è un bene, si può immaginare che esso — come il piacevole — varii da soggetto a soggetto? In verità, tra tutte le cose esistenti, del solo bene si dice che è per natura e realmente bene; e chiunque abbia ricevuto in sorte questo bene che tale è per natura per ciascun essere, raggiungerà il fine che si addice a un uomo; mentre chiunque da esso si allontani — anche se troverà mille occasioni di piacere nei beni apparenti e alla sua portata — trarrà da un tal piacere un frutto imperfetto.

46. Ma è senz'altro vero — come credo — che un'opinione errata ne trae con sé un'altra simile, e mi pare che tu ti trovi in una tale situazione. Infatti, subordinando l'anima all'influenza del destino, tu l'hai collocata sullo stesso piano della sensibilità irrazionale e — avendo identificato quella con questa — hai unito insieme bene e piacevole. Occorre invece liberare l'anima dal servaggio dei sensi e del piacere,

se non vogliamo perdere di vista — senza accorgercene — la differenza che c'è tra gli uomini e gli animali bruti la cui vita è incapace di rivolgersi a se stessa ma è — per natura — tutta inclinata verso la terra, e la cui facoltà conoscitiva è appesantita da una massa di affezioni materiali.

E questa tesi viene anche dimostrata da Platone con argomentazioni — per così dire — adamantine, e cioè che il bene non si può identificare col piacevole, anche se questa opinione fosse sostenuta da tutti i buoi, giacché noi non prendiamo a nostro modello i buoi ma gli dèi presso i quali dimorano l'intelligenza e il vero bene che è ancora più divino dell'intelligenza. Ma poiché questi concetti sono sviluppati con chiarezza sia nel *Gorgia* che nel *Filebo* e nella *Politeia* [76], considero superfluo ritornarvi sopra nuovamente.

47. A quanto finora detto aggiungerei ciò: non si deve lasciare al piacevole la ricerca del bene — affinché la ricerca del piacere non ci faccia perdere il senno — ma bisogna ricondurre la molteplice varietà delle legislazioni e dei costumi umani alle diverse forme di vita delle anime: la forma razionale, l'irascibile e la concupiscibile. Da queste forme di vita infatti nasce quella varietà e non — come si suol dire — « da una quercia o da una rupe » [77]. Ma alcuni popoli si son fatti persuadere dalla « bestia policefala » [78] ad adottare una legislazione simile a quella dei Persiani; altri sono stati spinti dall'elemento leonino [79] dell'anima a una legislazione diversa, simile a quella dei Traci; in altri invece è prevalsa la ragione, sia nella costituzione delle leggi come nella determinazione dei veri beni. E se è vero che il piacevole è a tutti comune — giacché per ciascuno è piacevole la presenza di ciò che desidera — non tutti però desiderano il bene, ma solo quelli nei quali governa la ragione: infatti non le passioni ma la sola

[76] Plat., *Gorg.* 495 a; *Phileb.* 11 b, 12 b sgg., 20 b sgg.; *Resp.* IV 505 b-c-d.

[77] Cfr. Hom., *Od.* XI 163.

[78] Cfr. Plat., *Resp.* IX 588 c 7.

[79] L'espressione simboleggia la parte irascibile dell'anima che a volte può ribellarsi a volte obbedire alla ragione. Cfr. Plat., *Resp.* IV 440 e - 441 b.

ragione vede il bene, e per essa bene e piacevole sono la medesima cosa, mentre le passioni — per essere cieche — non hanno ottenuto dall'artefice del mondo la facoltà di ricercare il bene ma solo il piacevole. Ogni forma di vita, infatti, trova diletto nel non essere impedita nel proprio moto. Ecco perché esistono — presso i vari popoli — legislazioni diverse e tuttavia capaci di dar piacere, mentre il bene esiste solo in coloro nei quali la ragione prevale sulle passioni. Non si deve dare infatti il primato alla concupiscenza, perché la nostra condizione non si riduca a quella degli asini, né all'ira, perché non si riduca a quella dei leoni; ma deve avere la supremazia l'elemento migliore che è in noi e col quale ci identifichiamo o secondo il quale siamo in modo preminente. Tutti gli esseri infatti sono costituiti di più elementi, alcuni peggiori altri migliori, ma esistono secondo l'elemento migliore, giacché la natura universale tende al meglio.

X

48. Ma i dubbi che esprimi nel seguito della tua lettera mi fanno pensare che tu — dando ascolto a quanto dice Socrate in più luoghi circa la sua ignoranza; ai suoi motteggi nei confronti di quanti dicono di saper tutto; alle sue affermazioni sulla necessità di allontanarci dal mondo per aver la miglior conoscenza del vero; ai suoi argomenti volti a dimostrare che le scienze, anche le più certe, non sono affatto scienze — ti chiedi se per caso noi non ci troviamo nell'assoluta impossibilità di conoscere il vero, e se non possiamo che sognare [80] al riguardo. Ma in tal caso bisognerebbe contestualmente capire che — se ci è impossibile conoscere la verità — non potremo neanche sapere se in noi esista o meno la libertà del volere. La nostra ignoranza, infatti, ci impedirebbe di prender posizione a favore dell'uno o dell'altro termine dell'alternativa. Come potremmo dunque servirci della nostra ignoranza della verità per dimostrare l'inesistenza in noi del libero arbitrio, visto che l'ignoranza — rispetto all'esistenza o inesistenza di

[80] Cfr. Plat., *Theaet.* 158 b 3.

una cosa — ha lo stesso potere o, piuttosto, la stessa impotenza?

49. Ma per non venire a trovarci in una tale condizione, noi abbiamo già in precedenza distinto, tra tutte le forme del conoscere [81], quelle delle quali l'anima può esser partecipe quando si trova in questo mondo e quelle delle quali può partecipare quando ha raggiunto l'ordine supremo. E Socrate ha dimostrato di possedere le prime e di sperar di conseguire le seconde, una volta liberatosi dal corpo e raggiunto il mondo dell'aldilà, dove avrebbe finalmente conosciuto il vero: altri criteri e altri oggetti di conoscenza gli avrebbero allora mostrato la fondatezza di una tale speranza.

Ma poiché questo problema è parso degno d'attenzione ai discepoli di Platone, e cioè: se è possibile all'anima — stretta da un così pesante vincolo — vivere non solo nella purezza ma anche nella contemplazione speculativa, mi sembra che il dibattito su questo tema abbia sufficientemente chiarito che la contemplazione della verità è forse possibile anche quaggiù, come fa nel *Teeteto* il corifeo il quale « osserva gli astri nella parte più alta del cielo e investiga nel suo insieme l'intera natura delle cose » [82], e come fanno nella *Politeia* i guardiani che s'innalzano fino al bene con la dialettica che Platone ha posto a coronamento delle scienze matematiche [83].

Ma che questa facoltà contemplativa possa raggiungere la sua perfezione è cosa impossibile per le ragioni che Platone ci insegna nel *Fedone* [84] e cioè per le preoccupazioni e le molestie proprie del corpo le quali non ci consentono l'esercizio di tale attività, libera da ogni impedimento e distrazione. Giacché il termine « contemplativo » si predica della vita, mentre quello di « contemplazione » si predica dell'attività, ivi compresa la contemplazione dell'Uno.

50. E inoltre, quando Platone, parlando delle scienze matematiche, non consente di chiamarle « scienze », afferma ciò

81 Cfr. *supra*, 27-32.
82 Plat., *Theaet.* 173 e - 174 a.
83 Cfr., *supra*, n. 50.
84 Plat., *Phaed.* 66 b 7 - d 7.

non perché neghi ad esse, in qualche modo, il carattere di necessità delle loro dimostrazioni, ma in quanto le definisce manchevoli rispetto alla scienza suprema (e perché non dirlo chiaramente?), ossia rispetto alla dialettica la quale pone come principio non più questo punto o questa unità ma lo stesso bene, a partire dal quale considera i princìpi di tutte le cose.

In conseguenza di ciò — come credo — Platone assegna, nella divisione della linea [85], la seconda parte alle matematiche, mentre alle forme assolutamente immateriali e separate assegna la parte che precede; e per le scienze matematiche egli stabilì una conoscenza che parte dall'ipotesi, ma per le forme una conoscenza incondizionata [86]. E quest'ultima forma di conoscenza dall'autore dell'*Epinomide* [87] (questo scritto infatti, già da tempo, ci ha indotti a un giudizio di inautenticità) [88] è chiamata « legame delle scienze », nel senso che essa unisce i princìpi di tutte le scienze, riconducendoli a un unico principio valido per tutte.

51. Ma se a Socrate era chiaro di non saper nulla e se per questo il responso della Pizia lo proclamò l'uomo più sapiente di tutti [89] — come egli stesso racconta — rifletti sulla profondità di pensiero e di dio e di Socrate il quale non ha detto che il solo non saper nulla è un bene eccelso ma il fatto che chi non sa sa di non sapere. Questa consapevolezza infatti sembra essere giovevole a coloro che vogliono diventare sapienti, e in verità essa fa tutt'uno con la sapienza. E realmente sapiente è colui che sa di non sapere e che non ignora ciò che non sa. Giacché, chi altri è in grado di riconoscere chi non sa se non chi riconosce anche colui che sa? Bisogna infatti che egli sappia perfettamente ciò che non sa, se vuol riconoscere se stesso ignorante, ché se lo ignorasse non saprebbe neppure se sa. Di conseguenza, nessuno può perfettamente conoscersi come ignorante, se prima non si conosce come sapiente. Soltanto allora egli avrà consapevolezza insie-

[85] Id., *Resp.* VI 509-511.
[86] Ivi, VI 510b.
[87] [Plat.], *Epin.* 992 a 1.
[88] Procl., *in Remp.* II 133, 27 - 134, 7.
[89] Cfr. Plat. *Apol.* 21 a.

me di quel che sa e di quel che non sa e riconoscerà che sa e che non sa, avendo una conoscenza intermedia tra quella di coloro che assolutamente sanno e quella di coloro che assolutamente non sanno, essendo la conoscenza dei primi l'intelligenza e la conoscenza degli altri la sensazione. Quest'ultima non conosce affatto la verità, perché non conosce l'essenza, neanche quella degli oggetti sensibili dei quali immagina di essere conoscenza; la prima invece conosce immediatamente l'essenza di ciò che è la verità autenticamente tale. Posta in una condizione intermedia tra le due, l'anima conosce le essenze delle cose reali in quanto sta al di sopra del senso e, insieme, non le conosce, in quanto è al di sotto dell'intelligenza [90].

52. Pertanto colui che è pervenuto alla sapienza riconoscerà di sapere sapendolo e di non sapere sapendolo. E ciò accade — mio caro amico — quando egli prende a modello di verace sapienza Socrate e il responso dell'oracolo. Né dal fatto che le scienze matematiche sono distinte dalla scienza prima, come anche dalla speranza che noi abbiamo di una conoscenza vera dopo il distacco da questo mondo; né dal responso della Pizia si deve trarre motivo per abolire le indagini razionali intorno alla scienza, giacché è stato lo stesso Platone a proclamare che — sopprimendo la scienza — non sarebbe possibile affermare alcunché di nulla, neppure del contingente [91]. Ma piuttosto l'anima potrebbe avere una certa scienza quando è unita al corpo, e un'altra quando si è sciolta da quel legame; e alcune determinate conoscenze essa valuterà come realmente scientifiche, certe altre invece come non scientifiche; e stabilirà che una sola è la vera scienza, che l'intelligenza è superiore alla scienza e che il pensiero di dio è superiore all'intelligenza. E questa è la conoscenza che l'anima può imma-

[90] Qui Proclo interpreta la celebre dottrina socratica della dotta ignoranza (*scio me nihil scire*) la quale a suo avviso è possibile presupponendo il possesso previo della scienza. Infatti solo da questo più alto punto di vista (che è quello dell'intelligenza), chi sa è in grado di riconoscere la fallacia del sapere opinativo, equivalente all'ignoranza stolta che non sa di esser tale.

[91] Plat., *Soph.* 249 c 6-8.

ginare ma che non può conseguire in questa vita, ond'essa aspira all'esodo dal corpo, ben sapendo che di là otterrà in sorte una comprensione soprannaturale e divina degli enti reali [92].

E su ciò tanto basti.

XI

53. Dopo le questioni che abbiamo discusse, tu ne sollevi un'altra, quando ti chiedi perché mai i buoni hanno una sorte peggiore, dato che falliscono negli scopi propostisi, mentre i malvagi ottengono ciò che desiderano [93]. E credi di poter trarre da questo fatto la prova che non esiste in noi la libertà del volere. Ma, al riguardo, mi sia lecito osservare (anche se esistono altri argomenti per risolvere questo tuo dubbio) che se l'insuccesso cui vanno incontro i buoni nelle loro iniziative è da considerarsi prova dell'inesistenza del libero volere, allora il fatto che ai malvagi le cose vadano secondo le loro aspettative è da considerarsi prova della sua esistenza. Ma io preferisco — anziché polemizzare con la tua tesi — mostrarti soltanto che — per quanto ne so — gli antichi hanno sollevato questa stessa difficoltà non per distruggere il principio del libero arbitrio, ma per svolgere un'indagine sulla provvidenza, e quelli che hanno con maggior perseveranza combattuto in favore di questa sono stati il grande Plotino [94], Giamblico [95] e anche il tuo omonimo [96].

In realtà l'inatteso verificarsi di eventi favorevoli scuote profondamente le nostre istintive prenozioni sulla provvidenza, e il problema richiede un'indagine razionale da parte nostra,

[92] Id., *Phaed.* 66 d - 67 b.

[93] È l'antico problema della teodicea, al quale il pensiero greco si è mostrato sempre sensibile, già presente in Platone (*Resp.* II 364 b).

[94] Plot., *Enn.* III 2, 6, 1 sgg.

[95] Jambl., *Ep. ad Macedonium* (*ap.* Stob., *Anth.* II 173 sgg., p. 175 Wachsmuth).

[96] Allusione a Teodoro di Asine, filosofo neoplatonico (III-IV sec.), discepolo di Porfirio e di Giamblico, molto stimato da Proclo.

se si vuole che un eventuale oppositore — liberato da un siffatto dubbio — faccia tutto dipendere dalla provvidenza.

54. Come ho già detto, le questioni sollevate dai nostri predecessori su questo argomento miravano — a quel che ne so — non a negare la libertà umana ma a indagare sulla realtà della provvidenza.

Ora, che esse portino all'ammissione dell'esistenza della libertà anziché alla sua negazione noi lo apprenderemo meglio se cercheremo di capire insieme quanto segue.

In primo luogo, se noi non siamo padroni di nulla, né viviamo una vita secondo libera scelta, né siamo buoni o malvagi per nostra personale responsabilità ma, viceversa, siamo plasmati da forze esterne, allora non vi è più spazio per interrogarci intorno a eventi che accadono contro il nostro merito, giacché essi sono buoni o cattivi in virtù di cause esterne a noi. E infatti, se gli individui non si son fatti da sé quali sono, non sarà necessaria, per ognuno di essi, una ricompensa in rapporto alla condotta di vita, né — in generale — sarà dovuto alcunché a coloro che non sono responsabili del genere di vita che conducono. Pertanto, se la ricompensa — costituita dagli eventi prosperi — avviene contrariamente al merito, quanti vogliono che le sorti dell'universo siano assegnate secondo il merito devono esser responsabili della propria condotta di vita, giacché in tutti i fatti che ci riguardano noi non richiediamo una ricompensa in rapporto a quelli che ci provengono dal Tutto, ma in rapporto a quelli alla cui realizzazione in qualche modo cooperiamo.

Ora, se noi non possediamo il libero arbitrio, nulla abbiamo di nostro; e se così è, non potremo richiedere alcuna ricompensa per cose che ci provengono d'altrove, né potremo lamentarci del fatto che ciò che accade accada contro ogni criterio di merito.

Ordunque, se non siamo liberi non c'è luogo a recriminare sul fatto che — contro ogni merito — i buoni falliscono nei loro fini, mentre i malvagi hanno successo.

55. In secondo luogo: se esiste invece la nostra libertà e il governo universale della provvidenza, noi — impiegando

nei tuoi confronti la persuasione dopo la violenza [97] — ti diremo: « E che? Come può avvenire ciò? ». Infatti la nostra libera volontà non domina gli eventi esterni ma collabora alla loro realizzazione. Pertanto se a ragione essa può disporre — secondo il suo potere — di ciò che è dentro di noi, lo stesso non può fare per ciò che è esterno, dato che — in tal caso — essa avrebbe bisogno di altre forze che non stanno in lei.

Io dal mio canto mi rallegro nel vedere interessarsi a siffatti problemi un uomo di animo nobile quale tu sei, ma estraneo alla nostra occupazione; io che spesso esorto a non confondere ciò che rientra nel nostro potere di decidere con ciò che non vi rientra e a non comportarci — nei riguardi di ciò che non è in nostro potere — come se fosse opportuno che avvenisse, cosicché noi non ne soffriamo, una volta che sia avvenuto.

Ma se si reagisce agli avvenimenti come se dovessero sempre essere la conseguenza della nostra facoltà di volere, allora, quando essi non si verificano, nasce il dubbio, e noi consideriamo come beni per noi cose che in realtà tali non sono, e desideriamo che accadano; mentre la cosa migliore per noi stessi sarebbe di ricercare sempre e di acquisire solo ciò che dipende da noi e lasciare tutto quanto ci è esterno e che non dipende da noi alla cura di quelli che operano da competenti e sanno ciò che fanno. Dovremmo inoltre esser preparati a sopportare ciò che da noi non dipende con ciò che ne dipende.

Con queste riflessioni ti abbiamo mostrato come si configura il problema della libertà del volere. Ma se ti rivolgi al nostro scritto sulla provvidenza [98], apprenderai certamente di più su tale problema, così come è stato prospettato da noi e — ampiamente — dagli antichi che ho ricordato, i quali lo hanno risolto nello stesso modo che ho fatto io.

56. Rifacendoci indietro, tu chiedi dunque che cos'è la libertà del volere, e questo è il punto dal quale si sarebbe

[97] La polarità persuasione-violenza (*peithō-bia*) come metodo per imporre all'anima un determinato punto di vista ricorre in Platone (*Leg.* IV 711 c 5).

[98] Rinvia all'Opuscolo I (*de decem dub.*).

dovuta cominciare l'indagine; successivamente sollevi delle difficoltà su tale questione. La tua ricerca ti porta a definire questa libertà come ciò che non è soggetto ad alcun potere ma — come tu letteralmente dici — « è autodeterminantesi e autoagente ». Ma se è così, esso è anche indistruttibile e onnipotente, conveniente all'essere che è primo e sovrano di tutti, e dunque non conveniente a noi.

57. Perciò io considero la definizione da te proposta come assai lontana dalla concezione che gli antichi ebbero della libertà del volere che essi attribuivano alle anime umane. E vedi tu stesso se dico il vero. Gli antichi assumono sempre la libertà del volere come segno rivelatore dell'atto deliberato, considerandoci padroni di scegliere o di respingere un bene o il suo contrario. Essi non identificano infatti scelta con volontà, ma credono che questa sia soltanto la volontà del bene [99], mentre la scelta può riferirsi sia alle cose buone che alle non buone: così, ad esempio, la mera opinione si riferisce a ciò che non è buono. Ecco perché — secondo loro — l'anima si caratterizza per la possibilità di scelta sia del bene che del male e questa condizione si addice alla sua natura intermedia che è rivolta sia all'uno che all'altro termine. E questa verità è comprovata anche dall'opinione comune: infatti noi approviamo le scelte di alcuni, disapproviamo quelle di altri. Diciamo che il male non è voluto da nessuno e che esso sembra bene a coloro che lo scelgono; giacché non c'è anima che, conoscendo il male, lo sceglierebbe invece di fuggirlo. E se essa ricerca il male, fa ciò per ignoranza, dato che — pur avendo per natura un amore profondo del bene — in certi casi è incapace di vederlo [100].

Avendo dunque l'anima, nella sua essenza, un'eguale inclinazione per ambedue le cose — intendo dire: per il bene come per il male — gli antichi hanno chiamato « elettivo »

[99] È tesi platonica. Cfr. Plat., *Prot.* 358 d; *Men.* 77 b - 78 b; *Gorg.* 466 e - 477 b.

[100] Si tratta, com'è noto, della fondamentale tesi dell'etica socratico-platonica secondo cui nessuno compie il male volontariamente, ma solo per ignoranza del vero bene (cfr. Plat., *Apol.* 37 a; *Prot.* 345 e; *Phaedr.* 80 e; *Resp.* IX 589 c; *Tim.* 86 c; *Leg.* V 731 c, IX 860 e).

questo suo potere, grazie al quale noi siamo in grado di scegliere una cosa anziché un'altra.

58. Applicando il metodo della divisione, tu potrai giungere alla seguente definizione di questo potere: poiché ogni potere è o razionale o irrazionale, anche la scelta deve necessariamente rientrare nell'una o nell'altra categoria. Ma poiché essa non è irrazionale — infatti tutti diciamo che l'irrazionale non consente la possibilità di scegliere — la scelta deve essere un potere razionale. Ora, ogni potere razionale è o cognitivo o appetitivo, e così anche ogni potere irrazionale. La scelta poi — che in quanto tale è anche un desiderio — deve essere appetito di qualche cosa. Ogni appetito — a sua volta — aspira o al solo vero bene o al solo bene apparente o ad ambedue. Ma noi pensiamo che la scelta non si rivolga al solo vero bene giacché, se così fosse, non vi sarebbe ragione alcuna di biasimarla, né al solo bene apparente giacché, in tal caso, non la si potrebbe spesso lodare. Di conseguenza tale potere è per sua natura rivolto ad ambedue le cose.

59. Dunque, per riassumere: la scelta è un potere razionale, appetitivo sia dei beni veri che degli apparenti, e che spinge l'anima nelle due direzioni. A causa di essa l'anima si eleva o discende, fallisce o riesce nel suo scopo.

Considerando la maniera d'agire di questo potere, gli antichi chiamarono la sua duplice tendenza « la doppia via » [101] che è in noi. Ecco perché potere elettivo e libertà del volere sono la stessa cosa. E grazie a questo potere noi ci distinguiamo sia dagli esseri divini come dalle restanti creature mortali. Infatti sia quelli che queste non sono suscettivi di avvertire questa duplice tendenza, giacché gli uni si collocano esclusivamente nel dominio dei veri beni, a causa della loro eccellenza, mentre le altre si collocano in quello dei beni apparenti, a causa della loro deficienza. E poiché i primi sono

[101] Riferimento alla rappresentazione simbolica della scelta di vita, presente sin dalle origini nel pensiero greco. Cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., 1963, Cap. XIII, « Il simbolo della vita », pp. 335-47.

caratterizzati dall'intelligenza, mentre le seconde dalla sensibilità, l'intelligenza è nostra regina, mentre la sensazione è una messaggera [102].

60. In quanto esseri intermedi noi siamo collocati nel dominio dell'elettivo e capaci di muoverci nelle due direzioni; ma dovunque vogliamo muoverci, siamo sempre tenuti dalla totalità degli esseri e otteniamo la sorte che ci siamo meritati. Se ci muoviamo verso il bene, lo facciamo in quanto intelligenza; se verso il male, in quanto senso. Pertanto la nostra libertà non consiste nel potere su tutto e nella capacità di fare ogni cosa, giacché il potere che si esercita su tutto è unitario e si estende su ogni cosa appunto perché è in se stesso uno e conforme al bene; viceversa, il potere di scelta è duplice e perciò non si estende su tutto giacché — per la sua duplice inclinazione — è più debole rispetto a quello che ha il primato su tutto.

Ma anch'esso sarebbe un potere su tutto se — invece di possedere l'impulso a scegliere — fosse semplicemente volontà. E infatti, la vita mossa dalla volontà è conforme al bene, rende fortissima in noi la facoltà di scelta ed è realmente deiforme. Grazie ad essa — dice Platone — l'anima diventa un dio e governa l'intero universo [103].

61. La libertà del volere non appartiene dunque né all'essere primo né all'ultimo, ma all'essere intermedio. Tu invece — come sembra — sei dell'avviso che la nostra libertà sia un potere che domina su tutte le cose, che tutto guida secondo il suo impulso, che ottiene tutto ciò che desidera. E ciò perché tu non definisci l'anima elettiva come una potenza che agisce sugli oggetti del desiderio posti dentro le stesse anime, ma le attribuisci un potere anche sulle cose che non sono in noi. Infatti, ciò che è al di fuori dell'anima non dipende da noi; di conseguenza la nostra vita è commista di cose che dipendono da noi e di cose che non ne dipendono. Ora, nelle persone virtuose la libertà del volere ha una grande forza:

102 Citazione da Plotino (*Enn.* V 3, 3, 44).
103 Plat., *Phaedr.* 246 c.

esse infatti — per la loro virtù — fanno un uso misurato di ogni cosa, anche di quelle che non dipendono da noi, e queste adoperano e considerano come se fossero in loro potere, e così adornano sempre il presente. Ma nei più invece ha maggior potere ciò che non dipende da noi. Costoro infatti vanno sempre dietro alle cose esteriori, non avendo una vita interiore che consenta loro di assimilare a sé quelle cose. E così i primi vengono chiamati — e sono realmente — uomini liberi per il loro comportamento non servile verso ciò che dipende e ciò che non dipende da loro, mentre gli altri lanciano a gran voce accuse contro la necessità perché con ciò che non dipende da loro essi seppelliscono anche ciò che ne dipende, e così nulla hanno in loro potere.

XII

62. Ora su tutti i tuoi dubbi hai aggiunto quello che ne è il coronamento: tu ti domandi infatti se dio conosce o meno il nostro futuro [104]. E se non lo sa, egli in nulla è diverso da noi che non lo sappiamo neanche; mentre, se lo conosce, esso dovrà accadere completamente e necessariamente. Il che sopprimerebbe non solo la nostra libertà d'arbitrio ma anche ciò che si dice contingente.

Questo è, d'altronde, anche l'argomento consueto di coloro che negano che tutto avvenga per necessità, ripetuto — per così dire — le migliaia di volte. E tutti costoro articolano l'argomento in questo modo: se dio conosce tutto il futuro, questo dovrà necessariamente accadere.

63. Ora, alcuni dicono esser falso che dio conosca tutto in modo determinato ma che anch'egli abbia una conoscenza indeterminata di ciò che accade in modo indeterminato, e ciò dicono al fine di salvare la contingenza. Altri invece, attribuendo a dio una conoscenza determinata, hanno ammesso la necessità in tutti gli eventi. Queste sono, rispettivamente, le tesi delle scuole peripatetica e stoica. Invece Platone e tutti i

[104] Cfr. *supra*, Op. I (*de decem dub.*), 6-8.

suoi seguaci affermano che dio conosce in modo determinato gli eventi futuri, ma che tuttavia questi accadono secondo la propria natura e cioè alcuni in modo determinato, altri in modo indeterminato. Infatti delle cose che — una volta realizzate — stanno tra loro in rapporto di distinzione o di contrarietà, gli dèi posseggono una precognizione ma solo nel modo superiore. Intendo dire con ciò — ad esempio— che le cause degli esseri che sono nati corporei o incorporei, esistono — in ambedue i casi — in modo incorporeo negli dèi, così come la conoscenza che essi ne hanno è anch'essa incorporea.

Allo stesso modo, le cause degli esseri intellettuali e non intellettuali esistono — in ambedue i casi — presso gli dèi in modo intellettuale, sia quanto all'essere che al conoscere. Gli dèi infatti conoscono in modo intellettuale anche gli esseri non intellettuali.

E ancora, la causa e la conoscenza degli esseri intemporali o temporali provenienti dal mondo divino è — negli dèi — intemporale. E così, poiché le cose nascono alcune determinate altre indeterminate, gli dèi ne hanno — in ambedue i casi — una conoscenza secondo il modo superiore, ossia secondo il modo determinato.

64. E inoltre: non sull'oggetto conoscibile ma — com'è giusto — sul soggetto conoscente si modella la forma del conoscere, giacché la conoscenza non risiede nel conoscibile ma nel conoscente; e pertanto essa è simile e conforme al soggetto nel quale si trova e non all'oggetto in cui non è.

Quindi, se il conoscibile è indeterminato ma il conoscente determinato, la conoscenza non si fa indeterminata a causa del conosciuto, sibbene determinata a causa del conoscente, giacché ciò che è inferiore si può conoscere sotto un modo superiore e ciò che è superiore sotto un modo inferiore. Di conseguenza, poiché gli dèi sono superiori a tutti gli altri esseri, hanno di ogni cosa una preconoscenza secondo il modo superiore, che è quello del loro essere, ossia il modo intemporale — come abbiamo detto — per le cose temporali, il modo incorporeo per le cose corporee, il modo determinato

per le cose indeterminate, il modo stabile per le cose instabili e il modo ingenerato per le cose generate.

65. Pertanto, se gli dèi conoscono il futuro, non per questo è necessario che esso avvenga, ma bisogna attribuire all'evento che procede da una causa determinata una generazione indeterminata, e agli dèi una preconoscenza determinata dell'indeterminato.

Infatti, neanche il congegno del tuo calendario [105] — che utilizza cilindri, pulegge e altri materiali corporei — era presente corporalmente nella tua preconoscenza, nella quale esisteva invece la rappresentazione di esso che conteneva — in modo incorporeo e vivente — la ragione di ciò che si sarebbe realizzato. Il congegno invece è stato costruito in modo corporeo, come conseguenza di un'interiore conoscenza incorporea.

Se dunque così stanno le cose nel tuo processo creativo, che cosa dire della preconoscenza divina nella quale preesiste ciò che per noi è ineffabile, indescrivibile e indefinibile? Non diresti che il modo divino di comprendere le cose è del tutto diverso ed estraneo alle cose che si producono a partire da quella preconoscenza? Pertanto gli dèi conoscono in modo divino e intemporale le cose che dipendono da noi, e noi stessi agiamo secondo come siamo in grado di fare, secondo la nostra natura. E ciò che abbiamo prescelto è già da essi preconosciuto non nei termini nostri ma in quelli a loro propri.

66. Queste sono — o diletto amico — le mie risposte ai quesiti da te posti. Ho potuto così dimostrare che la libertà del volere esiste per se stessa e che si manifesta attraverso le lodi e i biasimi, i consigli, gli incoraggiamenti e le dissuasioni; attraverso i giudizi dei tribunali, le accuse o le difese. La sua esistenza è provata anche da tutta la scienza politica, dalle legislazioni, dalle preghiere e dalle pratiche ieratiche e, infine, dalla stessa filosofia. Tu sai bene infatti che il mio maestro [106]

[105] *Paràpēgma*. Si tratta di uno strumento meccanico simile all'astrolabio, adoperato dagli antichi come calendario astronomico e meteorologico.
[106] Si tratta del filosofo neoplatonico Siriano, maestro di Proclo.

era solito dire che la soppressione della libera volontà renderebbe inutile la filosofia: infatti, che cosa essa insegnerebbe se non ci fosse nessuno da educare? E come potrebbe esserci l'educando se non esistesse in noi la capacità di divenire migliori?

Torna dunque ancora a riflettere su queste questioni e se hai qualche ragione di dubbio, non esitare a scrivermi. Quali argomenti infatti si prestano — meglio di questi — a diventare oggetto delle nostre discussioni e per i quali nessuno ci può muovere l'accusa di futilità se ne facciamo materia di dibattito? Mentre io lascio a te e tengo a debita distanza chi pretenziosamente costruisce soriti e altri argomenti sofistici e chiunque si dedica a esercizi del genere per non dire altro che sciocchezze.

III.

SULL'ESISTENZA DEL MALE

I

1. Sulla natura del male e sulla sua origine hanno indagato, prima di noi, anche altri [1] i quali non hanno teorizzato su questo tema in maniera incidentale né superficialmente ma hanno considerato il male in sé, se esiste o meno e — se esiste — in che modo esiste e donde viene all'essere e all'esistenza.

Tuttavia anche noi abbiamo brevemente annotato — avendone peraltro l'opportunità — ciò che ciascuno di costoro dice a ragione e — prima di essi — le riflessioni del divino Platone sull'essenza del male, giacché noi intenderemo più agevolmente le dottrine di quelli e ci accosteremo sempre di più alla comprensione dei problemi, una volta conosciuta la dottrina di Platone dalla quale avremo tratto luce per le nostre indagini.

Dobbiamo anzitutto considerare se il male esiste o meno. E, in caso affermativo, se appartiene alle cose intellegibili o no. E se appartiene invece alle cose sensibili, si deve considerare se esiste secondo una causa principiale [2] o meno. E, in caso negativo, se al male va attribuita una qualche realtà sostanziale o se invece bisogna porlo come alcunché di asso-

[1] Cfr. in particolare Plot., *Enn.* I 8; Porphyr., *de abstin.* 2, 38-40; Jambl., *de myst.* IV 6-10. Sulla storia del problema resta sempre utile: E. Schröder, *Plotins Abhandlung « pothen ta kakà »*, Diss., Rostok 1916. Si veda inoltre: D. O'Brien, *Plotinus on Evil*, in *Le Néoplatonisme*, Actes du Colloque International (Royaumont, 9-13 giugno 1969, a cura di P. M. Schuhl).

[2] Ossia, secondo una causa che è insieme principio.

lutamente asostanziale. E se è così, bisogna considerare come è sorto il male — essendo il principio di natura diversa — e donde esso comincia e fin dove giunge. E ancora: come può esistere il male se esiste la provvidenza? Insomma bisogna porsi tutte le questioni che abbiamo trattato abitualmente nei Commentari [3]. Ma soprattutto e in primo luogo dobbiamo attingere alla dottrina platonica concernente questo tema, essendo noi convinti che — allontanandoci da essa — nessun valore potrà avere la nostra trattazione.

2. L'inizio dell'indagine su questi problemi dev'essere conforme alla natura della cosa e consistere nella domanda se il male appartiene o meno agli enti reali. Ma com'è possibile che esista ciò che in nessun modo partecipa del principio degli enti reali? Infatti, come la tenebra non può partecipare della luce, né la malvagità della virtù, così neanche il male può partecipare del bene. Come infatti, se la luce fosse la causa prima, negli esseri secondi non potrebbe esistere la tenebra — affinché questa non abbia la sua genesi dal caso o da cosa diversa dal principio — così, essendo il bene causa di tutte le cose, il male non può mai rientrare nel novero degli enti reali.

Infatti, posto che anche il male derivi dal bene, c'è da chiedersi: come può anche esser causa di tutte le cose belle e buone ciò che ha prodotto la natura del male? Posto invece che il male non derivi da questa fonte, ne consegue che il bene non può esser causa e principio di tutte le cose, dato che il male — sebbene compreso tra gli enti — non deriva da lui.

Insomma, se tutto ciò che in qualunque modo esiste, esiste in quanto partecipa dell'essere, e se ciò che partecipa dell'essere deve necessariamente partecipare anche dell'uno — infatti l'essere e l'uno stanno insieme e questo precede quello —, e se non fu né sarà consentito agli esseri secondi di produrre altrimenti ciò che producono se non insieme a ciò che ad essi è sopraordinato — l'intelligenza con la vita, la vita con l'es-

[3] Cfr. in particolare *in Tim.* I 373-381; *in Remp.* I 37-38, 97-100, II 89 sgg.; *in Parm.* III 829-831.

sere e tutto con l'uno — il male deve necessariamente cadere in una di queste due possibilità: o esso non partecipa assolutamente dell'essere o, se in qualunque modo vi partecipa, partecipa anche della causa anteriore. E da ciò consegue ancora un'alternativa: o il principio non esiste, oppure il male non è nato e non è. Infatti ciò che non partecipa dell'essere non è, e ciò che deriva dalla causa prima non è il male. In ambedue i casi si deve necessariamente dire che il male non esiste.

Se invece, come noi pensiamo, il bene è al di là dell'essere ed è fonte degli esseri — giacché tutte le cose che in qualunque modo sono e sono state generate aspirano, secondo la loro natura, al bene [4] — come può il male rientrare nel novero degli enti se esso è escluso da codesta aspirazione al bene?

E per dimostrare l'esistenza del male non è per nulla argomento valido il dire che « deve esserci necessariamente alcunché di contrario al bene » [5], giacché come potrebbe l'assoluto contrario aspirare alla natura a se stesso contraria? Ora è impossibile che qualcosa che esiste non aspiri al bene, giacché ogni essere è nato ed esiste grazie a questo desiderio e conformemente a questo conserva l'esistenza. Pertanto, se il male è contrario al bene, esso non rientra tra gli enti reali.

3. Ma perché aggiungere altro? Infatti, se l'Uno è al di là dell'essere e così pure ciò che diciamo l'essenza del bene, allora il male è persino al di là del non-essere — e intendo con ciò l'assoluto non-essere, giacché il bene è anche superiore all'assoluto essere.

Si danno allora due possibilità: se il non-essere in nessun modo è, allora in molto maggior misura neanche il male è, giacché questo è ancor più inesistente del non-essere, come il nostro discorso ha mostrato. Il male cioè è più distante dal bene di quanto lo sia il non-essere. Ora, coloro che pongono il non-essere prima del male, mostrano che questo è più distante dal bene di quanto lo sia il non-essere; e così lo stesso

[4] Cfr. Arist., *Eth. Nic.* I 1, 1094 a 3; Plot., *Enn.* I 8, 2, 2-3.
[5] Plat., *Theaet.* 176 a 6.

assoluto non-essere ha più essere di ciò che si chiama male: dunque il male non esiste molto più dell'assoluto non-essere.

Ma se — come insegna Platone [6] — il padre di questo universo non solo ha dato realtà alla natura delle cose buone, ma vuole anche che il male in nessun luogo esista, qual mezzo c'è per dare esistenza al male che non è voluto dall'Artefice? Giacché non è possibile che egli volesse una cosa e ne facesse un'altra, dato che la volontà e l'azione stanno insieme negli esseri divini. Pertanto il male non solo non è voluto ma è anche privo di realtà, e non perché l'Artefice non l'avrebbe creato — ciò non è lecito pensarlo — ma perché creò il mondo in modo che il male non esistesse. La sua volontà infatti non fu che il male non nascesse da lui ma piuttosto che il male assolutamente non fosse. Che cosa sarà dunque ciò che produce il male, se il creatore e padre di tutte le cose lo porta a non essere? Qual è mai il suo contrario e donde proviene? Giacché ciò che produce il male non può derivare da colui che creò il tutto, non essendogli ciò consentito; ma sarebbe peraltro assurdo se il male derivasse da qualche altra fonte, per la ragione che tutti gli esseri dell'universo provengono da quel padre: alcuni da se stessi — come si è detto — altri per opera altrui.

4. Sarebbe questa dunque l'argomentazione che esclude il male dal regno dell'essere e queste le prove che essa adduce, parlandoci con forza di persuasione.

Ma chi alza invece la voce in senso contrario ci chiederà anzitutto di guardare alla realtà delle cose e — in considerazione di questa — dichiarare apertamente se il male esiste o meno; ossia, dopo aver ammesso la dissolutezza, l'ingiustizia e tutto il resto che siam soliti denominare vizi dell'anima, dovremo accettare di dire se ciascuno di essi è un bene o un male. Ora, se ammetteremo che ciascuno di essi è un bene, dovremo necessariamente ammettere l'una o l'altra di queste due possibilità: o la virtù non è contraria al vizio né come intero contro intero, né come virtù parziali contro i corrispon-

[6] Plat., *Tim.* 30 a.

denti vizi; ovvero ciò che si oppone al bene non è sempre un male.

Eppure che cosa potrebbe esserci di più assurdo e di meno conforme alla natura delle cose di queste due possibilità? Infatti i vizi combattono contro le virtù e in che modo combattono appar chiaro dalla diversità della vita umana dove gli ingiusti si contrappongono ai giusti, gli intemperanti ai temperanti e — se vuoi — anche dal conflitto che ha luogo nelle anime: come quando — ad esempio — negli individui incontinenti la ragione conduce in una certa direzione ma la passione li costringe diversamente e nel conflitto reciproco l'elemento migliore viene sopraffatto dal peggiore. Che altro infatti accade in questi casi se non una guerra intestina della parte temperante dell'anima contro la intemperante? E che accade in coloro che combattono contro la propria ira? Non forse alcunché di simile? E che cosa ancora accade negli altri uomini malvagi nei quali vediamo che l'anima è in conflitto con se stessa?

Insomma il conflitto palese dei malvagi contro i buoni è presente molto prima — in modo invisibile — entro le stesse anime. E suprema ignoranza e malattia dell'anima è la sottomissione dell'elemento migliore — nel quale hanno sede i ragionamenti virtuosi — da parte delle spregevoli passioni terrene. Ma non sarebbe vano spendere ancora parole su ciò?

Ora se — come abbiamo detto — i vizi sono contrari alle virtù, il male sarà assolutamente contrario al bene, giacché il bene — per sua natura — non combatte con se stesso, ma, in quanto è generato da una sola unità e da una sola causa, a questa è legato da somiglianza, unione, amicizia, dato che i beni maggiori conservano i minori e questi sono da quelli adornati. I vizi dunque son tali non solo a parole ma ciascuno di essi è realmente un male. Lo stesso dicasi del bene: infatti non si dà mai — come contrario del bene maggiore — il bene minore, così come del più caldo non è contrario il meno caldo, né del più freddo il meno freddo.

Dunque, se si ammette che i vizi dell'anima appartengono alla natura del male, viene dimostrato che il male rientra tra gli enti reali.

5. Il che è vero non solo per questa ragione ma anche perché il male ha la forza di corrompere ciascun essere. E che il male sia questo è dimostrato da Socrate nella *Politeia*[7], quando dice giustamente che il bene di ciascun essere è ciò che ad esso apporta salvezza, onde in tutti è innato il desiderio del bene. Infatti l'essere e la salvezza provengono a tutti dal bene, così come il non-essere e la rovina sono da attribuire all'essenza del male.

È necessario dunque ammettere che o esiste il male o nulla esiste che sia capace di corrompere alcunché. Ma così verrebbe a cadere e ad arrestarsi la generazione[8]. Giacché, senza gli esseri capaci di corrompere, non sarebbe possibile corruzione e — non essendoci questa — non ci sarebbe neanche generazione, dato che ogni generazione avviene per la corruzione di altra cosa. E se non esistesse generazione, l'intero universo sarebbe imperfetto « perché non avrebbe in se stesso le specie mortali dei viventi, come invece dev'essere affinché esso sia pienamente compiuto », dice Timeo[9].

Dunque se l'universo dev'essere un « dio felice », deve conservare piena somiglianza col « vivente perfetto »[10]. E se ciò avviene, anche le specie mortali devono riempire il Tutto. Se ciò accade, è necessario che vi siano anche generazione e corruzione, e — conseguentemente — anche gli esseri capaci rispettivamente di corrompere o di generare e precisamente, gli uni capaci della prima, gli altri della seconda operazione, stante che generazione e corruzione non provengono a tutti gli esseri dalle medesime cause.

Se esistono gli elementi capaci di corrompere — i quali sono insiti negli esseri divenienti — allora deve esistere anche il male, giacché esso è il principio corruttore di ciascun essere generato che questo porta originariamente in se stesso. Infatti altre son le cose che corrompono l'anima, altre quelle che corrompono il corpo, altre infine le cose che vengono corrotte.

Anche il genere di corruzione non è lo stesso, ma per un

[7] Id., *Resp.* X 608 e.
[8] Cfr. Plat., *Phaedr.* 245 e 1; Procl., *in Parm.* 998, 29.
[9] Plat., *Tim.* 30.
[10] Ivi, 30 d, 34 b.

essere può riguardare la sostanza, per un altro la vita. E così nell'un caso la sostanza viene addotta all'inesistenza e alla distruzione, mentre nell'altro la vita fugge totalmente verso altro che è non-essere. Ed è lo stesso argomento a dimostrarci la perfezione dell'universo e l'esistenza del male. Di conseguenza, non solo il male esisterà in forza del bene ma sarà esso stesso un bene per il fatto di essere. Quest'affermazione assolutamente paradossale sarà chiarita con quanto vien detto in seguito.

6. Orbene, se è necessario non restar fermi alle argomentazioni svolte ma perseguire per altra via l'oggetto della nostra indagine, ecco in che modo spiegheremo il nostro pensiero.

Ogni bene che ammette la differenza del più e del meno è — nel caso del più — più perfetto e vicino alla sua fonte, mentre — nel caso del meno — è più debole e meno perfetto a causa della sua deficienza e dista maggiormente, verso il basso, dalla sua unità. Similmente, ciò che è massimamente uguale è vicinissimo al bene e — per così dire — viene subito dopo di lui, mentre ciò che è più uguale tiene il secondo posto dopo quello; infine ciò che è meno uguale tiene l'ultimo posto. E lo stesso vale per il caldo e il freddo, per il bello [e il brutto], per il grande e il piccolo.

Ma nel caso dell'ingiustizia e dell'intemperanza, possiamo parlare di « più » e « meno », oppure tutti gli ingiusti e gli intemperanti son tali in ugual misura? Assolutamente no, diremo. E allora? Non esiste forse più o meno ingiustizia nel senso che — quanto minore è l'ingiustizia — tanto meno essa dista dalla natura del bene, mentre — quanto più intensa è la passione dell'ingiustizia — tanto meno questa partecipa della natura del bene? Bisogna necessariamente ammetterlo.

Ma si è detto che ciascun bene — di grado più alto o più basso — se viene accresciuto si fa più vicino al primo bene, e che il bene perfetto s'identifica col bene massimo. Viceversa, l'accrescimento dell'ingiustizia — s'era anche detto — voleva dire totale mancanza di bene. Pertanto non è corretto chiamare l'ingiustizia un bene, né nel grado maggiore né nel minore, ma essa è da dirsi un male in tutti i casi. Infatti ciò che è bene in minor misura, se accresciuto, lo diventa in misura maggiore, così come ciò che è meno caldo o meno freddo,

se accresciuto, diventa tale in misura maggiore. Ma se ciò che è ingiusto viene accresciuto, non diventa buono in misura maggiore, ed essendo l'ingiusto contrario del bene, come non annoverarlo tra i mali?

Ecco le cose che dovrà dire e schiettamente esprimere questa nostra trattazione intorno all'esistenza del male, richiamando al tempo stesso il dettato platonico, al fine di sostenere anche quell'altra enunciazione con la quale Platone non solo afferma ma anche dimostra che la natura del male è da annoverarsi tra gli enti reali.

Socrate nel *Teeteto* [11] sottolinea nettamente che i mali non possono perire e che la loro esistenza non è superflua né casuale. Infatti, essere necessario significa anche essere un bene. Ora, il male è « necessario », egli dice: dunque è un bene che il male esista.

Ma se è bene che ci sia il male, allora questo non solo è fatto per non perire e dunque per appartenere agli enti reali, ma anche per avere il proprio principio conformemente al bene, nel senso che trae da questo il passaggio all'esistenza.

7. Quale ragione dovremo allora addurre della necessità del male? Forse la sua contrarietà al bene, come ci mostra Socrate?

Come abbiamo anche detto altrove [12], tutte le forme e ciò che è al di là delle forme non generano per loro natura la sostanza che esiste dopo di loro e che solo accidentalmente è di loro partecipe, né limitano la propria attività alle sostanze che sono capaci di fruire immutabilmente e sempre allo stesso modo delle forme medesime; ma per sovrabbondanza di potenza ed eccellenza di bontà esse producono ordinamenti che partecipano immediatamente di loro stesse, che conservano uniformemente ciò che da loro promana e che sussistono immuni da manchevolezze. Ma esse producono altresì le ultime forme di esistenza (*ypostases*) che sono il risultato delle loro attività e nelle quali ciò che procede dalle cause non può più rimanere puro e immutabile. Bisognava infatti che non

[11] Plat., *Theaet.* 176 a 3-6.
[12] Forse in *Elem. theol.* 63-64.

ci fossero solo le esistenze che ora partecipano delle forme ora invece sono separate dalla loro luce e potenza [13]: giacché, se così fosse, non parteciperebbero delle forme gli esseri che sono separati da tutti gli altri, trascendenti tutto ciò che negli altri sussiste e soltanto partecipati; né che ci fossero solo le esistenze che sono eternamente segnate dell'impronta di quelle forme, mentre non avrebbero dovuto esserci le esistenze ultime, quelle che si appagano solo di una partecipazione intermittente a quelle forme: giacché, in tal caso, gli esseri realmente buoni sarebbero gli ultimi e — sebbene eterni — si troverebbero al rango della materia; di conseguenza, sterilità, debolezza e tutte quelle qualità che siam soliti attribuire alle cose soggette alla generazione e corruzione sarebbero state proprie di quegli esseri, come se non esistessero gli esseri corruttibili.

Ora, se questi esseri corruttibili esistono anche, necessariamente, grazie all'attività onnipotente e assolutamente buona delle prime cause, allora il bene non può essere sempre allo stesso modo in tutti gli esseri, né è possibile escludere l'insorgere in essi del male. Infatti se una cosa ora può partecipare al bene, ora invece di tale partecipazione è priva, allora si dà necessariamente una privazione di partecipazione al bene.

Ora la privazione non ha per se stessa potenza di essere né può esser totalmente separata dalla natura di cui è privazione, ma da questa riceve in qualche modo forza ed entra — in connessione con essa — nella compagine delle cose che sono contrarie al bene. Altre forme di privazione infatti consistono solamente nell'assenza di stati e non traggono alcuna realtà dalle cose alle quali ineriscono. Pertanto il bene, proprio grazie alla sua potenza eminente, rende possibile la stessa privazione di sé. Come infatti in tutti gli esseri il bene ha generato la prima potenza, così ovunque — di volta in volta — esso genera in ciascun essere la rispettiva potenza. Con questa — come si è detto — è connessa la privazione del bene la quale rafforzando la propria inconsistenza con la potenza di quello, si fa contraria al bene, essendosi rinvigorita

[13] Cfr. ivi, 63.

grazie alla mescolanza con esso e da questa traendo forza per combattere il suo vicino [14].

Codesta privazione però non ha le stesse caratteristiche delle altre: queste infatti si mostrano quando scompare del tutto un determinato stato, mentre quella non esiste in nessun modo in assenza del bene. Infatti nessuna forma di vita è così malvagia da poter estinguere del tutto la forza della ragione: questa, malgrado tutto, rimane dentro, anche se la sua voce è fioca; e sebbene passioni molteplici la stringano d'ogni parte, l'intelligenza non abbandona l'anima.

D'altronde non esisterebbe alcuna ombra di corpo o di malattia negli esseri che fossero totalmente privi dello stato contrario [15]: infatti, se non esistesse alcun ordine, neanche il corpo potrebbe conservarsi. Ora, la malattia è mancanza di ordine, ma non di tutto l'ordine, com'è dimostrato dai cicli della natura i quali assoggettano alla misura dei numeri ciò che è privo di ordine. Ma su questo torneremo ancora [16].

8. Ora se — come abbiamo detto — s'intende spiegare non solo con le argomentazioni svolte ma anche con l'esposizione di Platone la dottrina del male, bastano le cose da noi dette anche per coloro che questa dottrina riescono a intendere solo con difficoltà. Ma occorre che noi — come in un procedimento giudiziario — non solo ascoltiamo alternativamente gli oppositori, ma esprimiamo anche il nostro giudizio. Il quale — se ci è consentito — è del seguente tenore.

Innanzitutto il male può essere — per così dire — di due generi. Primo è il male puro, assolutamente immisto al bene; l'altro non puro e commisto con la natura del bene [17]. Allo

[14] Qui Proclo vuol significare il fatto che la privazione del bene (= male) è resa possibile dal bene medesimo (altrimenti sarebbe privazione di nulla) e dunque il male riceve dal bene la sua forma d'esistenza.

[15] Ossia: della salute.

[16] Cfr. *infra*, 38 e 44.

[17] Qui Proclo enuncia la sua fondamentale tesi dottrinale sull'esistenza del male, secondo la quale il male assoluto (trascendente), per definizione assolutamente non è, mentre al male immanente negli enti reali, in quanto misto al bene e all'essere, si deve riconoscere una forma relativa di esistenza.

stesso modo c'è un bene che è tale in senso primario: il bene in sé, per così dire, e che non è altro che bene, né intelligenza, né conoscenza, né essere verace. E vi è poi un secondo bene che è misto con altro. E questo — a sua volta — può essere o immisto alla privazione o misto con essa. Quello che a volte è partecipe del primo bene possiede una connessione col non-bene, giacché anche l'essere stesso con la sua essenza, al livello superiore, è realmente e solamente tale, mentre negli enti ultimi l'essere è in qualche modo commisto col non-essere. Infatti di ciò che in qualche modo è e in qualche modo non è, e che a volte è ma infinite volte non è, che è « questo essere qui » ma non tutti gli altri; di un tale essere che è mescolato col non-essere si può dire che in maggior misura è piuttosto che assolutamente non è. E anche per il non-essere, c'è l'assoluto non-essere che è privo anche dell'essenza infima la quale esiste per accidente, e questo non-essere non può esistere né in sé né per accidente, giacché ciò che assolutamente non è non può qui esistere e là non esistere.

In secondo luogo c'è il non-essere misto con l'essere: questo si può chiamare « privazione » di essere o « alterità ». Il primo è assolutamente non-essere; l'altro — che è a un livello superiore — « non è meno essere dell'essere », come dice lo Straniero d'Elea [18].

Infine negli enti che ora sono ora non sono, il non-essere è più oscuro dell'essere, ma è esso stesso in certo modo dominato dall'essere.

9. Ordunque, se uno ci chiedesse se il non-essere è o non è, risponderemmo che l'assoluto nulla — in nessun modo partecipando all'essere — non ha realtà alcuna, mentre concederemmo che il non-essere in qualche modo è a chi ci interrogasse su ciò [19]. Lo stesso vale anche per il male. Questo infatti è duplice: male assoluto il primo, male commisto al bene il secondo. Noi porremo il primo al di sotto dell'assoluto non-essere, nella stessa misura in cui il bene è al di sopra del-

[18] Cfr. Plat., *Soph.* 258 b.

[19] Seguiamo la lezione di Isacco Sebastocratore: *eromènōi* (« a chi interroga »).

l'essere; mentre collocheremo l'altro nel novero degli enti. Questo secondo male, infatti, non può essere del tutto separato dall'essere a causa della mediazione del bene; né dal bene a causa dell'essere. Giacché, per il fatto che è, è insieme anche bene. Viceversa, l'assoluto male — essendo una caduta dal primissimo bene e quasi una deviazione da esso — è ovviamente anche privo di essere. Infatti come potrebbe avere accesso agli enti reali ciò che non può partecipare del bene? Invece ciò che non è assolutamente male — essendo contrario a un bene determinato e non al bene intero — viene ordinato e reso buono grazie alla sovrabbondanza dei beni interi. E così esso è male per i beni ai quali si contrappone, mentre dipende da quei beni interi in quanto è bene. Non si può infatti essere in conflitto con essi, ma ogni cosa deve farsi loro seguace oppure assolutamente non esistere [20].

10. A ragione dunque Platone scrive nel *Timeo* [21] che, conformemente alla volontà del demiurgo, « tutte le cose sono buone e nessuna è cattiva » e nelle discussioni col geometra egli afferma ancora che i mali non possono perire ma devono necessariamente trovarsi nelle cose [22]. Tutto infatti è reso buono dalla volontà del padre e — nella sua creazione — nessuna cosa è cattiva, né di quelle che sono né di quelle che divengono. Egli non evita che il male esista nelle cose particolari, dalle quali esso elimina il bene, articolando per gradi la loro essenza. Infatti anche la tenebra — quando è del tutto indenne da mescolanza col suo contrario, essendo priva di luce — non ha realtà; mentre quando nasce nella luce e da questa è da ogni parte delimitata, appartiene agli enti. Col sole nulla è oscuro, dato che esso dà anche alla tenebra un fievole chiarore; nell'aria invece la tenebra è privazione della

[20] Si tratta qui — com'è chiaro — non del male assoluto ma del male relativo e particolare che è tale in quanto negazione o privazione di un bene ugualmente relativo e particolare; ma che, invece, è un bene dal punto di vista generale, ossia in rapporto al bene assoluto e totale dal quale dipende.

[21] Plat., *Tim.* 30 a 2-3.

[22] Plat., *Theaet.* 176 a 5-8. Col termine « geometra » Proclo allude a Teodoro, personaggio del dialogo platonico.

luce che è in essa. Dunque tutto è buono a opera del padre di tutte le cose e il male si dà in ciò che non può esistere in perfetta conformità al bene. Perciò abbiamo detto in precedenza che esso è « necessario » [23].

Dal già detto risulta chiaro in che modo il male esista e in che modo non esista. Pertanto quanti affermano che tutti gli esseri sono buoni e quanti invece dicono il contrario, hanno ragione per un verso, torto per l'altro.

È vero infatti che tutti gli enti esistono; tuttavia anche il non-essere è mescolato all'essere, e dunque tutti gli enti sono buoni, in quanto non esiste il male allo stato puro e assolutamente disordinato. Ma esso tuttavia esiste per quegli enti per i quali è appunto male e cattive sono quelle cose la cui natura non può permanere nel bene allo stato puro.

II

11. Si deve ora — di conseguenza — indagare in quali esseri il male esiste, e il come e il donde, visto che la sua natura ci è sembrata appartenere al novero degli enti.

Bisogna allora cominciare dall'alto e considerare — se ne siamo capaci — dove il male ha la sua sede.

Gli dèi infatti, e i loro regni, numeri e ordini, posseggono la parte prima dell'essere; o, piuttosto, posseggono tutti gli enti e l'essenza intellegibile al di sopra della quale hanno il loro seggio e generano ogni cosa; su tutto essi regnano e primeggiano, a tutto presenti ma in modo immisto, tutto adornando in maniera sublime.

Né la loro intelligenza è offuscata dalla loro attività provvidente, né la loro paterna tutela è affievolita dalla loro intelligenza [24]: giacché per essi conoscere è lo stesso che essere e in essi l'azione provvidente è una conseguenza della loro bontà e della loro potenza generatrice che non vuole rimanere in se stessa ma produce tutto ciò che ad essi è consentito, ossia tutti gli enti e i generi che stanno al di sopra delle

[23] Cfr. *supra*, 6.
[24] Cfr. Procl., *Elem. theol.* 122.

anime, e le anime stesse e se ancora qualcosa di inferiore a queste esiste in rapporto all'essere.

Gli stessi dèi infatti sono al di là di tutti gli enti e sono misura dell'essere, per la ragione che ogni ente reale è in essi come il numero è nelle monadi [25].

Dagli dèi procedono gli enti, alcuni dei quali restano in quelli, altri invece decadono dall'unità degli dèi nel secondo o in un successivo grado di realtà, secondo la regola del processo discensivo. Questi ultimi si collocano nel rango delle cose che esistono per partecipazione e sono realmente dipendenti dalla bontà degli dèi: gli dèi invece — avendo una realtà sostanziale conforme al bene e che è misura di tutte le cose — altro non sono che princìpi di unità, di misura, di bontà e sommità [26] — se vuoi — di tutte le cose e quasi fiori e luci soprasostanziali e quanto altro del genere esiste. Essi possono essere partecipati secondo l'essere verace e la prima sostanza e producono da se medesimi tutte le cose buone, belle, quelle che hanno una posizione intermedia, quelle che in qualunque modo esistono.

Così, ad esempio, se qualcuno a proposito di codesta luce — che dal suo re visibile e analogo al bene [27] viene diffusa per tutto l'universo — ci chiedesse se essa sia capace di accogliere in sé la tenebra o meno, noi lo indurremmo in molti modi a dare risposta negativa, esaltando ora la semplicità della sua essenza, ora la sua continuità con l'essere che la genera, ora qualche altra cosa di simile; e allo stesso modo parleremmo degli dèi. E forse non sarebbe neanche necessario — parlando degli dèi — trattarne rimanendo al livello dei modi divini, ma parlarne tuttavia — per i più semplici — attingendo largamente ai mezzi della poesia o ricorrendo ad altre forme di approccio che soddisfino l'animo dei giovani ben disposti, per spiegare così che ciò che si chiama male non esiste presso gli dèi.

[25] Cfr. Plot., *Enn.* V 5, 5, 7.

[26] Riferimento alla dottrina degli dèi-enadi che sono per Proclo princìpi unitari supremi, connessi direttamente all'Uno, e capifila di tutte le serie degli esseri. Cfr. *Elem. theol.* 113-165.

[27] S'intende il sole.

12. Bisognerà allora ricordare che gli dèi adornano ogni cosa e che di nulla hanno bisogno; che sono pienamente beati e vivono una vita sovrabbondante [28] e che da essi ci deriva ciò che sugli dèi medesimi possediamo nella nostra mente in conoscenze immutabili. Ma perché dire ciò solo a proposito degli dèi? Anche le « anime effimere » [29] che hanno intelletto e fanno crescere in sé l'elemento « alato », rendendosi simili agli dèi permangono nel bene. In esse non vi è né mai vi sarà il male: una totale letizia, una vita libera da affanni e il coro delle virtù: ecco ciò che guida anime siffatte verso il luogo alto dove esse partecipano « al banchetto e alla festa » [30], lontane dai mali di quaggiù, non tanto per vincerli quanto per imporre su di essi l'ordine con l'aiuto degli dèi e per rimanere presso di loro in modo conforme a giustizia. Ma quando si sono colà saziate di quel banchetto e di quel cibo, esse sperimentano l'inizio degli eccessi e dei piaceri di quaggiù e — ancora — dell'audacia [31], ma non ancora la pienezza dei mali.

Se, dunque, nelle anime divine il male non esiste, come potrebbe esso esistere negli dèi? Si dice infatti che non c'è calore nella neve, né freddo nel fuoco; e così non c'è male negli dèi né alcunché di divino nei mali.

13. Ciò andrebbe detto per coloro che ne hanno bisogno. Ma andrebbe anche ricordato che gli dèi sono tali conformemente al bene. Infatti, come le anime derivano dall'anima universale e dall'intelligenza universale derivano le singole intelligenze particolari, così dal primo bene, o piuttosto — se è lecito dirlo — dalla bontà in sé e dalla monade di tutti i beni, deriva il numero assolutamente primo di tutti gli enti buoni per i quali l'essere e l'esistenza non sono altro che l'uno e il bene, così come per le intelligenze particolari l'essere e l'esistenza

[28] Cfr. Hom., *Il.* VI 138; *Od.* IV 805.

[29] Cfr. Plat., *Resp.* X 617 d 6. « Effimere » son dette le anime non in se stesse (perché immortali) ma per la loro unione temporanea al corpo.

[30] Id., *Phaedr.* 247 a 8.

[31] Sull'audacia (*tolma*) come causa del male dell'anima, cfr. Plot., *Enn.* V 1, 1, 3-4. Tutto il racconto procliano delle vicissitudini dell'anima è peraltro ispirato al *Fedro* platonico (248 a-b).

non sono altro che il conoscere e — per le anime — il vivere. Infatti, se la processione di tutte le cose che procedono avviene per somiglianza e continuità, allora dall'unità prima procedono le prime unità e dall'unico bene la moltitudine dei beni.

Come può dunque il male e la sua essenza appartenere a degli esseri la cui realtà è conforme al bene? Ciò non è concesso al male, dato che il bene è misura e luce, mentre il male è tenebra e dismisura. Questo non ha sede propizia ed è debole, mentre quello è causa di ogni allogamento e di ogni potenza. Il bene è conservatore di tutti gli esseri, mentre il male adduce a distruzione ogni cosa in cui si trova, ciascuna secondo il proprio ordine. Infatti il modo del corrompersi non è — come si è detto [32] — uguale in tutti gli esseri. Diremo dunque esser falso che gli dèi sono buoni o affermeremo che — pur essendo tali — essi mutano? (Condizione, questa, che subiscono — come abbiamo già detto — le anime particolari che attuano ciascuna una diversa forma di vita). Ma noi diremmo così qualcosa d'inammissibile a proposito dell'esistenza degli dèi, giacché il bene non ha alcuna affinità con ciò che bene non è, e ciò che non è bene non è dio: allo stesso modo che il mutevole non è simile all'uno né a ciò che sta al di sopra di ogni attività. Infatti, ciò che si assomiglia all'uno, ed è eterno, procede da ciò che è prima dell'eterno; e ciò che — allo stesso modo — si colloca nell'attività, esiste a partire da ciò che è superiore alla proprietà di essere attività originaria.

Pertanto il male non esiste negli dèi, né assolutamente né temporalmente. E ciò perché l'eternità e il tempo vengono dopo gli dèi. Eternità e tempo sono infatti sostanze [33] e si connettono alla sostanza, mentre gli dèi sono anteriori alla sostanza e all'essere: gli enti appartengono ad essi, ma essi non sono enti. Ciascun dio è buono e l'essere autentico dipende da lui [34].

[32] Cfr. *supra*, 5.
[33] Proclo ipostatizza tempo ed eternità. Cfr. *Elem. theol.* 53-54.
[34] Cfr. *supra*, 11.

14. Se vuoi, consideriamo ora — dopo gli dèi — l'ordine degli angeli e vediamo se anche di questo va detto che è assolutamente buono o se — invece — che in esso si mostra per la prima volta il male.

Ora, se il male fosse in qualche modo negli angeli, come potremmo ancora chiamarli messaggeri degli dèi? Tutto ciò che è male, infatti, è lontano dagli dèi e ad essi estraneo, assomigliando a quello che è qui la tenebra in rapporto alla luce; e ciò che è malvagio non solo ignora di esser tale ma anche ogni altra cosa e — soprattutto — le cose che son buone: il male infatti fuggirà se stesso e si perderà, essendo incapace di conoscere sé e la natura del bene.

Ora, la stirpe degli interpreti degli dèi è contigua agli dèi, ne conosce il pensiero e ne rivela la volontà. Essa stessa è luce divina — sorta dalla luce dimorante nell'inaccessibile — che si manifesta all'esterno ed altro non è che il bene che avanza e si manifesta per la prima volta al di fuori, essendo uscito dall'interiorità dell'Uno. È necessario infatti che la processione di tutti gli enti si svolga con continuità: di conseguenza l'uno segue all'altro naturalmente, secondo la regola della somiglianza. Pertanto dalla fonte del bene scaturisce una molteplicità di beni, e il numero degli enti unitari rimane occulto nell'ineffabilità della fonte. Ma a questa segue — in rapporto di continuità — il primo numero degli enti che procedono e scaturiscono — quasi collocato nei vestiboli degli dèi —, e che, per così dire, annuncia il loro silenzio [35].

Come potrebbe dunque esistere il male in tali enti la cui essenza consiste appunto nel rivelare il bene? Dove infatti è il male, lì il bene è assente, e non si rivela perché è nascosto dalla presenza della natura contraria. Ora, ciò che annuncia l'Uno deve possedere — a questo conforme — la forma dell'unità; e insomma, ciò che annuncia è — a un secondo livello — lo stesso di ciò che è stato annunciato anteriormente all'atto dell'annunciare ad altri. Onde, il genere degli angeli

[35] Sul silenzio come condizione ed elemento essenziale dell'esperienza mistica, cfr. Procl., *in Parm.* (Klibansky), p. 46, 30 sgg. e fine del libro VII, pp. 71-76.

è in vario modo somigliante agli dèi dai quali dipende [36] al fine di poter mostrare — esprimendo codesta somiglianza — le sue qualità peculiari a coloro che vengono dopo.

15. Ora, se si vuole mostrare non solo così ma anche in altro modo il carattere benefico dell'ordine degli angeli, si considerino tutti i generi degli enti e tutti i loro numeri, e il modo in cui ciascuno di essi conserva ciò che in se stesso ha ereditato dell'ordine primo e principiale, come un possesso incorruttibile e — a buon diritto — pienamente buono. Bisogna infatti che ciò che in ogni ordine è primo, porti l'immagine della prima causa [37], dato che dovunque le nature prime sono analoghe a questa causa e tutte si conservano per la partecipazione ad essa. Infatti, sia che si dividano tutti gli enti in intellegibili e sensibili e — a sua volta — il mondo sensibile in due parti: — il cielo e la realtà in divenire —, e similmente ancora in due parti l'intellegibile: — l'anima e l'intelligenza —, dovunque ciò che è assolutamente primo e divino è inaccessibile al male.

Occorre dunque che sia stato costituito — non solo nei domìni anzidetti ma anche nel triplice regno delle stirpi superiori [38] — un ordine primo, immacolato, intellegibile, immune dal male e comunque determinato conformemente al bene, dato che la sua processione avviene grazie alla bontà; così come — a sua volta — l'ordine dei dèmoni si è costituito conformemente alla potenza e alla forza generatrice degli dèi; il che spiega come i dèmoni abbiano ottenuto in sorte una posizione intermedia nelle tre stirpi. Essi sono intermedi a causa della loro potenza, così come le intelligenze e la conversione secondo il moto circolare appartengono al terzo rango. Tutto quanto riguarda la conversione [39] appartiene infatti agli eroi.

Non si può dire come il male possa penetrare nella natura

[36] Cfr. *supra*, Op. I (*de decem dub.*), 65 (fine).

[37] Cfr. Procl., *Elem. theol.* 22. Questa prima causa è il bene.

[38] Le stirpi superiori sono quelle di angeli, dèmoni, eroi, disposte in ordine gerarchico, corrispondentemente alla triade *ousìa-zōē-nous*.

[39] S'intende la conversione delle anime dal mondo del divenire a quello del vero essere.

degli angeli, dato che in essi opera la bontà la quale determina — con la sua unità — la loro esistenza. Pertanto solo ciò che è conforme al bene potrà aver posto nell'ordine degli angeli, giammai il male. Gli angeli infatti sono annunciatori degli dèi, stanno al vertice delle stirpi superiori e la loro natura è contrassegnata dal bene.

16. Ma allora il male appare per la prima volta nei dèmoni? Questi seguono infatti immediatamente il coro degli angeli. Ora vi sono alcuni [40] i quali — a proposito dei dèmoni — parlano anche delle loro passioni: gli uni, intendendole come fatti naturali, rappresentano con enfasi tragica la vicenda delle loro morti e delle loro nascite; altri invece — considerando queste passioni come il risultato di una libera scelta — chiamano spregevoli e malvagi quei dèmoni che corrompono le anime e le conducono verşo la materia e la dimora sotterranea, stornandole dal cammino che porta al cielo.

Coloro che affermano tesi siffatte credono che anche Platone [41] professasse una tale dottrina, quando poneva nella realtà due esemplari — l'uno divino, luminoso, boniforme; l'altro senza dio, oscuro e malefico — e quando affermava che alcune anime si rivolgono al primo, mentre altre sono attratte dal secondo — pagandone il fio —, come accade alle anime che sono nell'Ade, alcune delle quali — trovandosi in alto, in prossimità dell'ingresso — tentano di fuggire da quel luogo infernale; mentre altre sono spinte a forza da fantasmi feroci, fatti di fuoco, verso il Tartaro, in mezzo a rovi spinosi [42].

Secondo i sostenitori delle tesi anzidette, questa stirpe di dèmoni di cui si è parlato — e cioè i dèmoni seduttori, maligni, distruttori delle anime — sarebbe capace di accogliere in sé la prima forma di malvagità e anche la loro natura sarebbe divisa tra bene e male.

17. A coloro che sostengono queste tesi bisogna quanto meno porre alcune questioni (giacché gli autori di queste

[40] Probabilmente Porfirio (*de abstin.* II 38-40) e Giamblico (*de myst.* IV 7).

[41] Plat., *Theaet.* 176 e - 177 a.

[42] Id., *Resp.* X 615 e - 616 a.

teorie sono anch'essi uomini eccezionali): Codesti dèmoni, dei quali voi dite che sono malvagi, sono tali — a vostro giudizio — per se stessi, o sono malvagi non per se stessi ma per altri? Giacché, se fossero malvagi per se stessi, delle due l'una: o essi rimangono indefinitamente nel male, ovvero sono suscettibili di mutamento. Ma se sono eternamente malvagi, come può esser malvagio ciò che riceve l'esistenza dagli dèi? Sarebbe preferibile non esistere neppure, anziché essere eternamente nel male. Se, viceversa, mutano, essi non appartengono ai dèmoni che sono per essenza tali, ma a quelli che lo sono condizionatamente [43], giacché colui che insieme può essere migliore e peggiore di se stesso, ha una forma di vita diversa da quella dei dèmoni, i quali permangono sempre nella loro condizione, ciascuno nell'ordine suo proprio.

Se invece essi sono per se stessi buoni, ma malvagi per altri, nel senso che questi li abbassano a una condizione peggiore, ciò equivarrebbe a chiamare cattivi quei maestri ed educatori che — avendo il compito di correggere i difetti altrui — non consentono agli allievi dall'incerto profitto di ottenere un posto superiore ai loro meriti; oppure a chiamare cattivi coloro che sono incaricati — all'ingresso dei luoghi sacri — di lasciar fuori del recinto gli individui impuri, per impedir loro la partecipazione ai riti che si svolgono all'interno. Male infatti sarebbe, in tal caso, non il restar fuori per coloro che lo meritano, ma il meritare questa stessa condizione e questo stesso divieto.

Pertanto, se tra i dèmoni dell'universo vi sono quelli che conducono le anime verso l'alto, mentre altri mantengono nella condizione che meritano le anime ancora incapaci d'innalzarsi, faremo bene a non chiamare malvagi né i primi né i secondi (ossia: né quelli che separano le anime da questo mondo terrestre, né quelli che ve le tengono). Era infatti necessario che ci fosse chi mantenesse a forza in questo luogo terrestre l'individuo impuro e indegno di salire in cielo.

Sembra dunque che l'indagine razionale non trovi il male neanche nei dèmoni, dato che ognuno di essi fa quel che fa

[43] Per la classificazione dei dèmoni in tre categorie cfr. Procl., *in Alc.* p. 73, 18-74, 1.

conformemente alla propria natura e sempre allo stesso modo. Il che non può esser male.

18. Che cosa si deve dire ora della stirpe degli eroi? Non appartengono ad essa anzitutto una sostanza e un'esistenza rivolte alla conversione verso il meglio? Inoltre gli eroi compiono ciascuno il proprio compito in ragione di questo loro stesso essere, avendoli il padre incaricati di provvedere ora ad alcuni ora ad altri. Se essi fanno ciò sempre allo stesso modo, nessun male può essere in loro, visto che ogni male è — per sua natura — instabile e vagante, mentre ciò che è sempre il medesimo è tutto il contrario: ciò che è sempre è infatti potenza, mentre il mutamento è impotenza di quelli per i quali esso è anche un male. E insomma, un mutamento qualsiasi che si verifichi nella loro forma di vita, ne fa degli eroi che sono tali condizionatamente e non per essenza. Infatti ogni angelo, dèmone o eroe che sia tale per essenza, è fatto in modo che conservi ciascuno il proprio ordine, e non agisce ora in un modo ora in un altro, ma sempre secondo la natura che ciascuno di essi ha ricevuta. Inoltre, se in essi collera, impeto e altre simili passioni che sogliono chiamarsi malvagie si producessero per una perversione della loro natura, sarebbe con ciò dimostrato che in essi si dà il male sia come sregolatezza della loro potenza, sia — comunque — come allontanamento dalla perfezione che loro compete: infatti il male è impotente, imperfetto e di una natura che è incapace di conservare se stessa.

Ma se — agendo nel modo anzidetto — ciascuno di essi conserva se stesso e la natura che gli è propria, insieme con la parte che nell'universo ha ereditato dall'eternità, come sarebbe per loro possibile agire contro la propria natura? Ciò che è conforme a natura non è realmente male, se male è per ciascun essere la non conformità alla propria natura. Tu non dirai infatti che è un male il furore nei leoni o nelle pantere, sibbene negli uomini, nei quali l'elemento migliore è la ragione. Ma per altri esseri — la cui realtà è conforme all'intelligenza — non sarà un bene agire secondo ragione.

Il male dunque necessariamente — come spesso si è detto — non può essere ciò che è conforme a natura o l'elemento

migliore che si trova in ciascun ente — questo è infatti il bene —, ma il tendere di una natura verso ciò che è inferiore.

19. Dunque anche negli eroi — nei quali l'immaginazione agisce in modo incontrollato — si trovano furore, impeto, foga, ostinazione; passioni tutte che non sono estranee alla loro natura, dato che la loro essenza non è la ragione.

Quale dunque di tutti questi moti naturali sarà per essi un male? Se per le anime questi sono degli impedimenti, donde proviene a quelli il legame e l'inclinazione verso il basso? Gli eroi infatti non conducono le anime non ancora cadute nella sede ad esse assegnata — il che sarebbe impossibile — ma puniscono, conformandosi alle esigenze del Tutto, le anime destinate alla caduta e che hanno bisogno di subire la giusta pena.

Quanto ad essi, poi, gli eroi agiscono secondo la loro natura e il Tutto li adopera come strumenti di guarigione, dato che si serve anche delle bestie feroci per divorare gli uomini e delle cose inanimate per certi altri fini. E tutti questi esseri agiscono secondo la loro natura: anche la pietra agisce secondo la propria natura quando — nella caduta — colpisce ciò che incontra, giacché queste sono le operazioni dei corpi: gli urti. E il Tutto, quasi utilizzando a questo scopo la natura della pietra, soddisfa opportunamente e pienamente la necessità di far soffrire colui che ne ha bisogno. Pertanto, colpire non è un male per i corpi né, in generale, per ogni essere che agisce conformemente alla propria natura. E secondo la propria natura agisce ogni cosa che non è capace di agire meglio di quanto questa le consenta. Non si può dire perciò che per gli eroi si dia una vita migliore di quella che posseggono insieme coi mali anzidetti, giacché questo è il ruolo ad essi attribuito, questo il genere d'attività loro assegnato da parte del potere demiurgico per la custodia dei trapassati [44]. In qualità di custodi essi valutano — con la loro personale sorveglianza — ciò che in periodi determinati le persone hanno potuto fare — nei limiti loro assegnati — di contrario al loro

[44] Cfr. Plat., *Phaedr.* 107 d.

normale modo di vita. E il periodo è determinato dalla forza del paziente. Se la purificazione si è compiuta, l'apertura resta quieta [45] e nulla più si oppone all'ascesa delle anime; se invece l'espiazione non si è ancora compiuta, certe anime — ignorando la loro condizione — vorrebbero risalire verso l'alto, ma il Tutto le riconduce al posto ad esse conveniente. E i loro custodi — quali ministri della volontà dell'universo — le indirizzano rispettivamente verso l'una o l'altra specie di punizione, costringendole a una permanenza più o meno lunga, per poi liberare ciascuna anima secondo l'ordine universale e la legge del Tutto [46].

Noi asseriamo che gli atti compiuti nei nostri confronti dagli dèi e dalle stirpi superiori sono ispirati da misericordia, che non esiste in essi alcun male e che giammai ve ne sarà nella considerazione di coloro che tengono presente quanto segue: tutti questi esseri superiori agiscono secondo l'ordine loro assegnato e osservano inflessibilmente i limiti loro fissati dal potere demiurgico, rimanendo nella condizione ad essi propria [47].

20. Bisogna ora considerare gli esseri che vengono dopo di questi, giacché — se pur esiste da qualche parte — in essi potrà apparire il male a coloro che lo ricercano. Ma se non lo vi si trova, ciò significa che esso non esiste da nessuna parte, in nessun essere, e dunque né lassù né quaggiù.

Tutte le specie, delle quali finora s'è detto, non erano suscettibili di un qualunque genere di mutamento: intendo dire con ciò di un mutamento relativo al loro ordine, giacché ciascuna di esse è tale da conservare sempre lo stesso ordine che ha ricevuto.

Ma successivamente vengono degli esseri che hanno la capacità ora d'innalzarsi, ora di farsi trascinare nel ciclo della generazione e nella natura mortale [48]. E alcuni di questi sono migliori e più divini di altri e nel contatto con la natura mor-

[45] Cfr. Plat., *Resp.* X 615 d sgg.
[46] Id., *Phaedr.* 248 c.
[47] Id., *Tim.* 42 e 5-6.
[48] Questi esseri sono le anime.

tale nulla rinnegano della loro parentela col divino; altri sopportano invece ogni genere di rottura e di alterazione dei loro cicli [49] e sono carichi di oblio, di compromissione e di malvagità.

21. Bisogna ora considerare anzitutto i migliori di questi esseri. Che essi siano tali e non accolgano in sé nessuna delle passioni proprie della umana malvagità ci viene mostrato da Socrate nella *Politeia* [50], quando accusa la poesia, rimproverandole il fatto di raccontare che i figli degli dèi — come gli uomini — sono stati avidi di ricchezze e di non temere — nel chiamarli figli di siffatti padri — di attribuire ad essi tutti i vizi che ci capita di cogliere nella natura umana.

Ma se codeste anime — come dice in proposito la tradizione — dedicano la gran parte del ciclo temporale loro assegnato alla contemplazione, a una vita incorrotta, a un'azione provvidente assicurata a tutti con l'aiuto degli dèi; se discendendo nel mondo del divenire — a beneficio degli esseri che vi si trovano — alcune per assicurare la fecondità, altre la purezza, altre la virtù, altre ancora irraggiando luce per l'intelligenza divina; se — così facendo — esse adempiono alla loro funzione con l'aiuto degli dèi, con l'ispirazione dei buoni dèmoni e il consenso del Tutto, come potrebbe insomma esserci in esse il male, a meno che non si voglia chiamare con questo nome lo stesso divenire?

È necessario infatti che tutte le anime bevano una certa quantità della coppa dell'oblio, come dice Socrate nella *Politeia* [51]. Ma quest'oblio varia da anima ad anima e una volta viene da esse dimenticata la loro condizione, un'altra volta è stato sepolto nella dimenticanza soltanto il loro agire.

Questa sosta nella loro attività — mentre la loro condizione interna permane come una luce incapace di diffondersi all'esterno a causa della tenebra circostante — si può chiamare, se si vuole, oblio ovvero vizio di quelle anime. Ma se è vero che siffatte anime sono insensibili alla confusione che

[49] Cfr. Plat., *Tim.* 43 e 1.
[50] Id., *Resp.* III 408 b.
[51] Ivi, X 621 a 6-7.

nel mondo del divenire colpisce il vivente — e perciò noi siam soliti chiamarle anime immacolate, quasi che siano inaccessibili ai mali di quaggiù — esse tuttavia non sono in grado di conservare anche quaggiù quella vita inflessibile e ferma che conducevano nel mondo intellegibile, consentendo che la confusione e l'instabilità che le colpisce rimangano negli esseri che da loro dipendono.

Ciononostante, quando queste anime si fanno internamente assorte e silenziose e l'essere vivente ha raggiunto la sua calma; quando ciò sia avvenuto, la loro bellezza risplende quasi a rendere verosimile l'appellativo ad esse attribuito di « progenie degli dèi » [52].

22. Sia dunque che il divenire delle anime avvenga negli esseri viventi della terra, sia in altre parti dell'universo, questa specie di discesa le coinvolge tutte e così anche l'oblio e il male. Diciamo infatti che la luce si oscura quando — a causa della massa opaca e nebulosa che dall'esterno la circonda — non riesce a illuminare gli oggetti vicini. Ma si oscura totalmente solo quella luce che non riesce a conservare se stessa.

Orbene, allo stesso modo la discesa di quelle anime divine, poiché non estingue la loro vita intima, provoca in esse soltanto un indebolimento della loro attività.

Ma dopo queste vengono le anime che — avendo perduto la loro vita intima — giungono alla dimenticanza delle cose contemplate grazie a quella vita. In esse c'è realmente la morte, l'insaziabilità, la caduta delle ali [53] e tutti gli altri mali che spesso abbiamo ricordato al loro riguardo. E invero tra gli esseri assolutamente immuni dal male e quelli totalmente malvagi, che cos'altro d'intermedio si doveva porre se non un male per così dire leggero e apparente? [54]

Ecco dunque quanto andava detto a proposito di queste anime.

[52] Procl., *in Tim.* I 111, 19-25.

[53] Cfr. Plat., *Phaedr.* 246 c, 248 c; Plot. *Enn.* IV 9, 9, 23-24.

[54] Questo male non sostanziale colpisce le anime impegnate a governare il mondo del divenire, delle quali si tratta nei precedenti paragrafi 21 e 22.

23. La stirpe di anime che si aggiunge immediatamente a queste è in realtà assai eterogenea, diversa e mutevole per la varietà delle loro scelte e dei loro impulsi. A questa stirpe si dice siano state sottratte le potenze interiori dell'anima stessa. Le anime che ne fanno parte sono assai stanche, zoppicanti e deboli e afflitte da tutti i mali di cui soffrono le anime cadute dai luoghi superiori dove è consentito invece — a quelle che vi sono rimaste — di vivere una vita beata e senza affanni. Infatti ogni anima che dimora in quelle altezze vola per il cielo e amministra l'intero universo [55], contemplando gli enti reali e salendo insieme con gli dèi protettori al beato e perfettissimo banchetto dell'essere, dove essa sazia di nettare celeste coloro che a lei si volgono [56].

Il primo bene infatti non è la contemplazione, la vita intellettiva e la saggezza — come qualcuno da qualche parte scrive [57] — ma un'anima che, per un verso — conformemente all'intelligenza divina — possiede gli intellegibili nella propria intelligenza e, per l'altro, circonda gli esseri sensibili con le sue potenze dell'alterità [58] — e fornisce ad essi una parte dei beni di lassù, giacché l'essere che è sommamente buono non raggiunge la sua plenitudine nel conservare soltanto se stesso ma desidera — per generoso impulso verso gli altri e senza invidia — elargire il bene a tutti gli esseri, rendendoli così simili a sé.

Quando invece l'anima, incapace d'imitare le sue guide nel perseguire questo duplice genere di vita, resta esclusa dalla contemplazione dell'essere e viene attratta dalle potenze inferiori che si volgono nella sfera di questo mondo, comincia allora per le anime il divenire e un diverso periodo di vita, oltre che l'incapacità e la privazione dell'attività contemplativa. Il che è per esse un male; ma — da un punto di vista generale — non lo è neanche per esse, trattandosi piuttosto

[55] Cfr. Plat., *Phaedr.* 246 c.

[56] Ivi, 247 e.

[57] Cfr. Arist., *Eth. eud.* I 1, 1214 a 32.

[58] La potenza dell'alterità, insieme con quella dell'identità, è, per Proclo, elemento costitutivo dell'anima immortale (cfr. *in Tim.* III 324), destinata a svolgere la sua funzione mediatrice tra mondo intellegibile e mondo sensibile.

di una forma di vita diversa dalla prima, più povera tuttavia per difetto di potenza: giacché dove c'è il primo bene, ivi si ha la prima autosufficienza, e dove c'è l'autosufficienza, ivi si ha potenza al massimo grado.

24. È dunque un segno di debolezza per l'anima il venir meno di quella contemplazione [59] e l'essere trascinata verso le regioni inferiori, così come è per lei segno di potenza il pervenire di nuovo in alto, prima della caduta nell'abisso.

Ora, il genere di debolezza non è lo stesso per tutte le anime, così come i corpi non sono tutti al grado estremo di decadenza a causa della lontananza da quella forza che li delimita e li conserva. Ma se — come dice Platone — l'anima « lega la sua sorte a quella della natura mortale, che porta in sé stessa la morte [60], e fattasi colma e grave dell'oblio dell'essere precipita a terra » [61], il Tutto allora la conduce nell'ordine ad essa conveniente, e passerà da una forma di vita a un'altra [62] fino a quando — come è detto nel *Timeo* — imboccato il cammino verso l'alto, respingerà da sé e si lascerà dietro la gran massa delle scorie — anche successivamente accumulatesi — che la ricoprono [63], per esser condotta fino all'essere in sé, splendente di purissima luce.

Discendendo poi da quell'altezza, essa giungerà alla pianura e alla vicina prateria [64] e qui contemplerà le anime che vi dimorano. Essa giungerà al limite della necessità e alla pianura dell'oblio, ma vedrà non ciò che vedeva quando era in possesso della sua natura originaria. Infatti, quando stavano lassù, le anime contemplavano la pianura della verità e la vicina prateria. E lassù il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima era — dice Platone — il pascolo della pra-

[59] Si tratta della contemplazione dell'essere di cui si parla all'inizio del precedente paragrafo 23. Abbiamo preferito conservare la lezione dei codd. « intuitione », anziché la congettura « innutritione », proposta da Thillet e accolta da Isaac.

[60] Plat., *Phaedr.* 248 c.

[61] Id., *Resp.* X 617 c.

[62] Id., *Tim.* 42 c.

[63] Id., *Resp.* X 611 d-e; *Tim.* 42 e.

[64] Id., *Phaedr.* 248 b-c; *Resp.* X 614 e.

teria, mentre quaggiù è l'opinione [65] e, quindi, il vicino fiume dell'oblio [66].

Ma nessuno di questi elementi è letale, se l'anima non ne prende in eccesso; se invece se ne riempie, essa viene condotta dal Tutto a ciò che le assomiglia: l'irragionevolezza (dice Platone) [67], la tenebra e — massimo dell'oscurità — l'abisso dell'universo, se così vuoi chiamarlo, là dove i mali innumerevoli e invincibili circondano la natura mortale, attaccandosi tutt'intorno alle anime a guisa di escrescenza [68]. In questo luogo stanno infatti le rotture dei cicli [69], le perversioni, le catene, tutto ciò che adduce morte alle anime, i periodi millenari [70], i castighi e, per così dire, i patimenti più orribili.

E noi non potremo in nessun modo sottrarci a questi patimenti, né avremo requie dagli affanni se non ci estranieremo da tutto ciò che è esterno a noi e d'altro non ci occuperemo che di sottrarre i beni che sono nostri e la contemplazione dell'essere alla frivolezza di ciò che è mortale. Pertanto dobbiamo anche spogliarci delle vesti che — nella discesa — abbiamo indossate e intraprendere — completamente nudi — il cammino che di qui ci condurrà lassù in alto [71]; dobbiamo purificare totalmente l'occhio della nostra anima col quale contempliamo gli enti reali [72] e porre a capo della nostra vita interiore l'intelligenza invece che il senso [73]. Giacché il male nasce in noi per il commercio e la convivenza che intratteniamo con l'elemento peggiore, e per l'oblio e l'ignoranza dovuti al fatto che guardiamo verso l'irrazionale e il tenebroso. Il bene invece nasce in noi dalla fuga dal mondo e dall'assimilazione al divino [74]. Lì infatti si trovano il bene assoluto, la fonte di tutti i beni e la vita realmente pura e felice per le anime che vi pervengono.

[65] Id., *Phaedr.* 248 b.
[66] Id., *Resp.* X 621 c.
[67] Id., *Theaet.* 176 e.
[68] Id., *Resp.* X 611 d.
[69] Id., *Tim.* 43; 90; Procl., *in Tim.* III 338, 343.
[70] Plat., *Phaedr.* 249 a.
[71] Cfr. Plot., *Enn.* I 6, 7, 5-7.
[72] Ivi, I 6, 9.
[73] Cfr. Plat., *Tim.* 90 a.
[74] Id., *Theaet.* 176 b.

Ecco dunque quanto andava detto sull'anima che è capace di salire fin lassù o di scendere quaggiù e sul modo in cui nasce in essa il male, la debolezza, la caduta e il resto di cui si è parlato al riguardo.

25. Dobbiamo ora considerare altre anime che non appartengono agli enti reali ma che sono quasi delle immagini [75] e parti di un'anima inferiore che dallo Straniero d'Atene vien detta « malvagia » [76], allo scopo di vedere se esse siano immuni dal male o se in esse il male esista in altra guisa.

Se queste sono anime inferiori [77] all'anima umana — voglio dire: all'immagine di anima che esiste in noi — il male per esse consisterebbe nel non agire secondo natura. Infatti, mentre la nostra anima trascorre continuamente dal bene al male e viceversa, in quelle il bene e il male non esistono allo stesso modo. Se invece si tratta di anime che fanno parte di un'anima che sta al di sopra di esse [78] — come è il caso dell'anima nostra — è chiaro che se l'anima superiore vale ora più ora meno, anche la sua immagine deve neccesariamente conformarsi al superiore modello, ora elevandosi verso l'alto, ora discendendo nel mondo del divenire e della materia.

Ma poiché l'irrazionalità sta al di sotto della ragione, la discesa verso il basso per l'individuo consiste nel venire in conflitto con la ragione, nel non ricevere più la sua luce, nel non sanare la propria smisuratezza con la misura che da quella promana. Questa smisuratezza infatti non è una sua forza ma piuttosto una debolezza e un difetto di potenza.

E in verità ogni essere è per natura disposto ad essere guidato verso il meglio e verso la partecipazione a un bene che esso è fatto per ricevere; [onde per l'anima-immagine] il male non consiste nel seguire la propria tendenza naturale, ma

[75] Queste anime-immagini sono per Proclo (*Elem. theol.* 64; *Theol. plat.* III 6, p. 23) quelle prive di ragione, appartenenti al mondo vegetale e animale.

[76] Plat., *Leg.* X 896 c.

[77] Si tratta, per l'appunto, delle anime degli animali delle quali si parla *infra*, 45.

[78] S'intendono sempre le anime animali, dotate di una forma di automovimento, delle quali si parla ancora *infra*, 44.

nel fallire rispetto alla virtù che le è propria. E infatti in alcune anime le gioie e i dolori si tengono dentro la misura e non vanno oltre il necessario, mentre in altre — che seguono la loro interna smisuratezza — queste passioni sono anch'esse smisurate.

Per quanto riguarda la virtù, questa non è la stessa per tutti gli esseri, ma — ad esempio — l'essere che possiede la virtù del cavallo ha il bene corrispondente alla natura di questo animale, e così pure l'essere che possiede la virtù del leone, o ancora quello che possiede la virtù di un altro animale. E tutte le specie di virtù hanno la loro esistenza nel bene, alcune però in grado maggiore, altre minore. Ma se un essere si fa volpe, da leone che era, fiaccando così l'orgoglio e il vigore della propria natura, e un altro da battagliero si fa pauroso, un altro infine muta altrimenti il proprio genere di vita — tolta così di mezzo la virtù corrispondente a ciascuna natura — questi esseri rivelano il male che è in loro.

26. Ogni essere, infatti, che non agisce secondo la propria natura, deve necessariamente mutarsi in direzione di una natura migliore o peggiore della sua. Ora, in esseri siffatti, si ha un'ascesa verso il meglio quando in essi si manifesta una qualche attività conforme a ragione, grazie alla presenza — in un'anima siffatta — di un dèmone che le infonde una tale capacità. Si ha invece una discesa verso il peggio quando — per l'influenza corruttrice del corpo o per un nutrimento improprio — la naturale attività degli esseri è impedita da uno stato contrario dal quale la loro anima è affetta. Insomma, tutto ciò che si evolve nel divenire, nasce in uno stato imperfetto e raggiunge nel tempo la perfezione che gli è propria. Ora, questa perfezione si compie per l'aggiungersi di qualcosa, giacché il fine di ciascuna cosa è il suo bene.

L'imperfezione può essere duplice, in quanto può consistere o in un difetto di attività o in una privazione di stato [79]. Pertanto, l'essere che è soltanto carente per l'attività è mi-

[79] *Hexis* è lo stato fondamentale per cui un ente è quel che è e, insieme, la sua potenzialità iniziale (*dỳnamis* = *virtus*).

gliore, per la conformità della sua virtù alla natura [80] e per il fatto che possiede — anteriormente alla sua natura — uno stato perfetto, mentre l'essere che è essenzialmente capace di realizzarsi in base alle sue capacità naturali, una volta rimasto imperfetto, perde anche il suo stato originario di perfezione. In ciò consiste per l'appunto il male: esso è privazione di uno stato inerente alla virtù [81] di un essere. In presenza di questa condizione, l'intrinseca natura dell'essere può risultarne pervertita e verificarsi uno sviluppo totalmente contrario alla virtù propria dell'essere. Se poi alcuni diventano migliori, altri peggiori anche a causa dei costumi, perché meravigliarsi che anche da questi ultimi provenga la natura del male? Come accade, ad esempio, quando si abitua un individuo per natura superbo ad essere servile, o un altro viene incitato a una ancor più proterva rozzezza, o quando, infine, un altro viene in altro modo deviato dalla sua naturale virtù.

Ogni essere infatti ha per natura una sua virtù peculiare, ma l'abitudine è per alcuni impulso favorevole ad essa, mentre costituisce per altri un impedimento a seguire la tendenza naturale. E a volte la natura — prendendo il sopravvento — attenua il danno provocato da una cattiva abitudine, mentre in altri casi, fattasi essa stessa arrendevole e quasi estranea a se medesima, segue la via tracciata dall'abitudine.

27. Bisogna ora considerare la natura stessa e gli elementi — quali che siano — costitutivi dell'essere e dell'esistenza, al fine di vedere se anche in essa esiste o meno il male e per quale ragione.

Ora, noi non diciamo né crediamo che la natura del Tutto o quella di un qualsiasi corpo eterno possa a volte uscire dal proprio stato, restando essa invece quella che è, ossia col compito di guidare il corpo secondo natura. E infatti qual è il compito della natura se non quello di conservare e di tener sempre unito l'essere nel quale si trova? (Ciò vale del resto per tutte le cause). Ma quando invece si tratta di una natura che si particolarizza nei singoli esseri, se essa riesce a domi-

[80] In quanto ciò è espressione del suo stato fondamentale.
[81] Virtù nel senso di capacità naturale (*dỳnamis*).

nare la materia a lei sottoposta, diciamo che governa con rettitudine e sapienza [82]; se viceversa — in quanto è parziale e adopera ragioni anch'esse parziali — si lascia dominare [83], diciamo che essa opera in senso del tutto contrario a ciò per cui è fatta. Per la natura in quanto Tutto nulla in realtà è contro natura, dato che tutte le ragioni [84] provengono da essa. Ma per la natura particolarizzata nei singoli esseri, una cosa sarà conforme a natura, un'altra non lo sarà. L'esser contro natura varia poi da un caso all'altro. Nell'uomo — ad esempio — la generazione di una forma di leone è un fatto contro natura, giacché la natura umana non ha in sé alcuna ragione di questa o di altre forme, ma soltanto la ragione di uomo. Anche negli altri esseri viventi possono prodursi forme diverse e — allo stesso modo — in tutti gli esseri le cui ragioni si distinguono secondo la specie di appartenenza.

È possibile dunque che una natura siffatta si lasci dominare e agisca innaturalmente, mentre ciò non può accadere né per la natura del Tutto né per quella di uno degli esseri eterni. E infatti la materia soggiacente agli esseri non eterni — quando è imbrigliata dai vincoli naturali — spesso adorna la sua stessa tenebra e la sua informità, quasi illuminandole e rivestendole di un ornamento ad esse estraneo [85], onde la sua bruttezza rimane nascosta in tutte le cose. E così, pur esistendo fin da principio, essa non è stata riconosciuta da tutti, neppure da coloro che hanno disvelato molti dei segreti naturali.

Ma quando la natura parziale è impotente sia per difetto di potenza sostanziale (essa è infatti quasi un raggio della natura totale [86], una ragione che si è da essa divisa ed è discesa nel corpo, senza poter conservare la sua purezza), sia anche per la potenza dei contrari che da ogni parte la circondano — molte sono infatti le forze che sono esterne e ostili alla natura mortale — allora la materia dominando, come si è detto, co-

[82] Cfr. Plat., *Leg.* X 897 b 2.

[83] Cfr. Arist., *de gen. an.* IV 770 b, 16-17.

[84] Queste ragioni operanti nella natura (*physikòi logoi*) sono, in Proclo (*in Parm.* 908, 31), il corrispettivo degli stoici *logoi spermatikòi*.

[85] Cfr. Plot., *Enn.* I 8, 3, 36; II 4, 5, 10-12.

[86] Ivi, IV 4, 13, 3-4 e 19-20.

desta debolezza della natura e sovrapponendo ad essa la sua bruttezza, ne fiacca le attività e oscura — con la sua informità — la luce che da quella promana.

E infatti la bruttezza della natura consiste — quando la ragione è impotente — nella passione e — quando l'ordine è impotente — nel disordine. Allora la ragione è vinta dall'elemento inferiore e diventa essa stessa irrazionale.

28. Se, dunque, la natura particolarizzata si mostra senza impedimento nella sua attività, avremo allora degli esseri conformi a natura, dove il male non avrà mai sede. Se, viceversa, si dà da una parte una finalità della natura e una via ad essa conforme, e — dall'altra — ciò che si oppone ed è un impedimento alla natura; se esiste — per un verso — un'unica ragione e — per l'altro — una molteplicità infinita che le si oppone, come potremo definire altrimenti il male della natura se non dicendo che consiste in questa opposizione?

Per chi ripone il bene nella contemplazione, il male consisterà nella privazione di essa; mentre per chi lo ripone nell'azione su altro e nell'attività conforme alla ragione, il male consisterà nel fatto che la ragione non vince e che l'attività non raggiunge il suo fine, per essere sopraffatta dall'elemento inferiore.

Per quanto poi riguarda il male dei corpi, bisogna riporlo nel fatto che la forma — che è al di sopra di essi — può esser vinta dall'elemento inferiore: e così, quando la ragione è vinta, si ha anche la bruttezza del corpo e quando l'ordine è dissolto si ha la malattia; e ciò perché — allo stesso modo — quando vince la forma si ha la bellezza — quasi che fosse un fiore che si posi dall'alto sopra le forme — e quando l'ordine naturale è integro si ha la salute.

Ma queste forme di male — come si è detto a proposito della natura — si estendono fino ai corpi materiali e agli esseri individuali ma non agli esseri che esistono come totalità [87] (ossia: non si estendono agli esseri che sfuggono al dominio della materia).

[87] Gli esseri « totali » (*ta hola*) stanno, per Proclo, nel mezzo tra l'essere e le forme (*Elem. theol.* 73-74), e hanno natura eterna, immista e immune dal male (*in Tim.* III 303, 13).

Dove si trova infatti la bruttezza, al di fuori della stessa materia che noi siam soliti definire come il brutto in sé, il gradino più basso della natura in quanto priva di misura, di bellezza e del benché minimo raggio di luce? E come potrebbero trovarsi disordine e difformità dalla natura negli esseri che son sempre alla natura conformi e che — grazie al dominio che questa ha sempre su di essi — posseggono nel bene la propria identità con se stessi? I corpi individuali dunque — che subiscono molteplici mutamenti materiali — ora posseggono ordine e bene, ora invece le forze contrarie che dominano la loro stessa natura. Mentre gli esseri non individuali e che — in quanto totalità — restano necessariamente sempre uguali a se stessi e attuano la plenitudine dell'universo, posseggono eternamente un ordine che vince il disordine.

E tra gli esseri immateriali, alcuni sono sempre identici sia per il numero che per l'attività e immuni dalle difficoltà proprie delle cose mortali, mentre altri — pur essendo identici per esistenza e natura — sono portati ad agire — nelle loro attività — verso il meglio o il peggio; così come accade agli organi delle anime umane le quali sono conformi a natura per le loro proprietà sostanziali, ma diverse tra loro per il genere di vita: infatti ora permangono nella loro bellezza, nell'attività conforme a natura e nel luogo ad esse conveniente; ora invece si disperdono in una ragione estranea dove sono spinte contro la loro natura e mostrano nel loro aspetto la bruttezza della materia. Ora, ogni organo appartiene a un'anima capace di guardare nell'una o nell'altra di queste direzioni: esso pertanto segue l'anima e i suoi impulsi e — spinto in tutti i sensi — sperimenta moti d'ogni sorta, identificandosi coi diversi appetiti dell'anima.

29. Si è dunque detto della natura corporea, del male in essa e del variare di questo a seconda dei diversi casi.

Degli esseri individuali, alcuni — che esistono nella materia — hanno il male nella loro sostanza e sono infiniti per numero; mentre altri — che sono immateriali — sono determinati per numero e — pur non esistendo il male nella loro

sostanza — tuttavia nelle attività e nei mutamenti la loro vita si mostra affetta dal contrario termine.

Degli esseri poi che esistono in quanto totalità, alcuni esistono nell'ordine solo perché manca il disordine; altri, invece, perché vincono continuamente il disordine. Ma ogni totalità appartiene a un ordine sempre vittorioso ed è sempre identica a sé per causa dell'ordine. Ora, poiché noi affermiamo che ogni moto impetuoso e disordinato [88] appartiene non solo ai corpi materiali ma anche a quelli eterni, diciamo che in questi ultimi il disordine si presenta diversamente e non nello stesso modo. Infatti quaggiù il disordine è dato dalla materia e dalla commistione della forma con l'informe; lassù, invece, il disordine esiste non come privazione di forma ma di vita: e ciò perché lassù ragione e forma costituiscono il sostrato, onde colà ciò che è in qualche modo disordinato è ordine, ma quest'ordine è disordinato rispetto all'ordine superiore. Viceversa, nel divenire il disordine sta nella materia la cui natura è irrazionale, oscura, indeterminata. E in essa il disordine non insorge accidentalmente né è così chiamato in rapporto ad altro — giacché non è estremo ciò che si qualifica in un certo modo rispetto ad altro — ma il disordine della materia è assoluta dismisura, assoluta indeterminazione e assoluta tenebra.

30. Ma poiché, ancor prima di esser portati alla considerazione della materia, il nostro stesso discorso ha addotto questo argomento in primo piano, dobbiamo ora dibatterlo e dire se la materia è o non è un male.

Che il male in essa sia sopraggiunto accidentalmente non è assolutamente possibile, dato che la materia è per se stessa priva di qualità, informe, sostrato ma non in un sostrato, semplice ma non altro in altro. Se essa è totalmente un male — come alcuni affermano [89] — lo è in senso sostanziale, onde gli stessi concludono che la materia è il primo male, oggetto di avversione da parte degli dèi che pur l'hanno creata [90].

[88] Cfr. Plat., *Tim.* 30 a 4-5.

[89] È, questa, la tesi ampiamente sviluppata da Plotino in *Enn.* I 8, che Proclo invece respinge.

[90] Cfr. Hom., *Il.* XX 65, citato in Plot., *Enn.* V 1, 2, 27.

Che cosa è infatti il male se non assenza di misura, di determinatezza, e privazione di bene in tutte le sue forme? Il bene è invece misura di tutte le cose e loro determinazione, limite e perfezione. Onde il male è assenza di misura e infinità, imperfezione, indeterminatezza in sé. E tutti questi aspetti esistono nella materia in modo originario e non come elementi estranei aggiunti ad essa, ma come costitutivi della stessa materia e del suo essere.

Pertanto la materia sarebbe il primo male, e l'essenza di questo e l'estrema di tutte le cose.

E se il bene è di due specie — un bene in sé che non è altro che bene e un bene che esiste in altro, che è un determinato bene e non il primo bene — anche il male sarà duplice: un male — per così dire — in sé e che altro non è che male, e un male che esiste in altro e che è un determinato male, che è tale per la sua partecipazione e somiglianza al primo. E come il bene in sé è il primo degli enti, così il male in sé è l'ultimo. Non può esistere infatti alcunché che sia migliore del bene o peggiore del male, giacché è in rapporto a questi due termini che noi diciamo migliori o peggiori tutte le altre cose.

Ora, l'ultimo degli enti è la materia, poiché tutti gli altri hanno la capacità d'agire o di patire, mentre quella non ha né l'una né l'altra capacità, ond'essa sarebbe il male in sé o primo male.

31. Ora se nei corpi la difformità dalla natura si ha — come già si è detto — quando prevale la materia, e se nelle anime il male e la debolezza insorgono in seguito alla caduta nella materia, in quanto — ubriacandosi della sua indeterminatezza — esse finiscono per rassomigliarle, perché dovremmo noi tralasciarla, per cercare un diverso principio dei mali e un'altra fonte della loro esistenza?

Ma se il male è la materia — dobbiamo ora passare a un altro aspetto del problema — delle due l'una: o si deve considerare il bene causa del male, oppure si devono porre due diversi princìpi degli enti. Ogni realtà infatti — qualunque essa sia — deve necessariamente essere o principio di ogni cosa o derivare da un principio; e la materia — se deriva da

un principio — deve anch'essa trarre dal bene il suo accesso all'essere. Se invece la materia è principio, dobbiamo necessariamente ammettere l'esistenza di due princìpi contrapposti, reciprocamente in conflitto: ossia il primo bene e il primo male.

Ma è impossibile che esistano due princìpi primi: infatti donde deriverebbe il loro insieme unitario se non esistesse la monade? [91] Infatti, se ciascuno di essi è uno, bisogna che l'uno esista prima di ambedue: l'uno grazie al quale essi costituiscono un insieme unitario e che è il loro principio unico.

Inoltre dal bene non può derivare il male. Infatti, come la causa dei beni è qualcosa che è bene in misura ancor maggiore, così ciò che genera il male dev'essere male in maggior misura e il bene non avrebbe più la natura sua propria, dato che produrrebbe il principio del male.

Ma se — come di regola — l'essere generato tende ad assomigliare al generante, anche il male dovrebbe essere un bene, in quanto si renderebbe buono assumendo le proprietà della sua causa; e conseguentemente il bene sarebbe un male, in quanto causa di questo, e il male sarebbe un bene, in quanto da questo prodotto [92].

32. Ma se la materia è elemento necessario all'esistenza del Tutto e se l'universo non sarebbe « questo dio grandissimo e beato » [93] se la materia non fosse, com'è possibile ricondurre ancora ad essa la natura del male? Altro è infatti il male, altro il necessario. Questo è ciò senza il quale l'essere risulta impossibile, quello invece è privazione dell'essere medesimo.

Ordunque, se la materia si mostra necessaria alla costruzione dell'intero universo ed è stata prodotta in origine per essere il ricettacolo della generazione e quasi madre e nu-

[91] Ossia, la prima unità.

[92] Gli argomenti dialettici qui addotti da Proclo vogliono essere una confutazione della tesi della materia come male in sé o primo male. Si noti altresì l'energico rifiuto, da parte di Proclo, di ogni concezione dualistica dei princìpi ontologici.

[93] Plat., *Tim.* 34 b 8.

trice [94], come si potrebbe ancora sostenere che essa è il male, anzi il primo male? E se noi parliamo in più sensi di dismisura, indeterminatezza, illimitatezza e simili come di cose contrastanti con la misura e quasi assenza e soppressione — oltre che sostrato — della stessa, e bisognevoli di misura e di limite; e se — peraltro — la materia per sua natura è incapace di opporsi ad alcunché, né di compiere assolutamente nulla — e neanche di patire — per mancanza di tale capacità; e se ancora la materia non è soppressione della misura e del limite — essa infatti non è identica alla privazione perché, quando sono presenti misura e limite, neppure la privazione esiste, mentre esiste la materia e accoglie in sé il loro riflesso — ne consegue necessariamente che l'indeterminatezza e la dismisura della materia sono bisognevoli di misura e di limite. Ma il bisogno di queste determinazioni come potrebbe esser contrario alle medesime? Come potrebbe considerarsi male ciò che ha bisogno del bene? Il male infatti fugge la natura del bene e, in generale, ogni contrario fugge lo stato a se stesso contrario.

Ma se la materia ricerca e genera il divenire e — come dice Platone — ne è la nutrice, nessun male allora può derivare da essa — che è madre — per gli esseri che dalla materia derivano, o meglio che in essa vengono generati.

33. Orbene, se alle anime accade di essere deboli e di precipitare giù, causa di ciò non può essere la materia, poiché quelle esistevano ancor prima dei corpi e della materia, e nelle stesse anime preesisteva già in qualche modo — rispetto alla materia — la causa dei loro mali [95]. Altrimenti come si spiegherebbe il fatto che tra le anime che seguono Zeus ve ne sono alcune che — non essendo capaci di sollevare verso l'alto la testa del loro auriga [96] — precipitano giù e, quasi accecate, distolgono lo sguardo da quella visione? E come, ancora, potrebbe in esse insorgere l'oblio dell'essere, la sfortuna e la gravezza? E infatti, in assenza della materia, il ca-

[94] Ivi, 49 a 6, 50 d 3, 51 a 4.
[95] Cfr. Plot., *Enn.* I 8, 5, 4.
[96] Cfr. Plat., *Phaedr.* 248 a-c.

vallo malvagio devia dal giusto cammino e — appesantendosi — inclina verso terra [97]. Dove, una volta precipitato, avviene il contatto con la materia e con la tenebra di quaggiù. Tuttavia lassù — ancor prima — esistevano la debolezza, l'oblio e il male: giacché, se non fossimo già deboli, non ci allontaneremmo da quel luogo, dato che — pur lontani da esso — aneliamo ancora alla contemplazione dell'essere.

Dunque, se l'indebolimento ha luogo ancor prima che si beva la coppa, e se il divenire nella materia e la venuta in essa avvengono dopo che l'anima ha abbandonato quei luoghi, non si possono attribuire alla materia la debolezza e — in generale — i mali delle anime. E inoltre, quale azione potrebbe esercitare su altri esseri ciò che non ha alcuna capacità di agire? E come potrebbe agire ciò che in se stesso è privo di qualità? Allora c'è da domandarsi: è la materia che attrae a sé le anime, oppure queste da se medesime sono condotte ad essa e si separano dall'essere per loro potenza o impotenza? Se sono condotte da se stesse, allora il male per le anime sta proprio nell'impulso e nel desiderio di ciò che è inferiore e non nella materia: il male infatti — per ciascuna di esse — sta nel fuggire il meglio e, ancor di più, nel fuggirlo per andare verso il peggio. E, a causa della loro debolezza, anime che hanno fatto una cattiva scelta soffrono ciò che devono soffrire.

Se, viceversa, sono spinte dalla materia, dove va a finire la loro autonoma capacità di muoversi e di scegliere, una volta che concediamo che la causa della discesa nel mondo del divenire sta nella forza d'attrazione che la materia esercita sulle anime? E come spiegare il fatto che tra le anime cadute nel dominio del divenire e della materia ve ne siano alcune che guardano verso l'intelligenza e il bene, mentre altre al divenire e alla materia, se si ammette che è la materia ad attrarle tutte a sé, a molestarle e a far loro violenza anche quando dimorano nelle regioni superiori?

Ecco la conclusione che questo ragionamento ci suggerisce e ci costringe a trarre, dimostrando che la materia non solo

[97] Ivi, 247 b 3-4.

non è un male ma — impiegando la prova per contraddizione — che è un bene.

34. Ora sembra che lo stesso Platone sia come ugualmente indotto ad ambedue i ragionamenti. Infatti, quando nel *Timeo* chiama la materia madre e nutrice del divenire e concausa della costruzione dell'universo, appar chiaro a tutti che egli la considera un bene, visto che chiama l'universo « dio beato » e la materia « parte elementare del mondo » [98]; mentre nelle discussioni dello Straniero d'Elea egli attribuisce la causa del disordine dell'universo alla natura che fa da sostrato, quando afferma che l'universo riceve tutti i beni dal suo artefice, mentre i loro contrari hanno origine in uno stato anteriore [99].

Ma nel *Filebo* [100], facendo derivare dall'Uno la stessa materia e tutta quanta la natura dell'infinito e — in termini generali — ponendo la causa divina prima della separazione di finito e infinito, Platone ammette implicitamente che la materia è divina e buona per la sua partecipazione a dio e per essere sua progenie, e che in nessun modo è malvagia. E così — egli dice — dei mali vanno cercate cause diverse da dio, come ha scritto anche in altre opere [101].

Allora il disordine e il male non esistono a causa della materia ma di ciò che si muove di moto irregolare e disordinato, e questo è l'elemento corporeo — come dice lo Straniero d'Elea [102] — che è causa del disordine per gli esseri che sono ultimi nell'universo, mentre non può esserlo la materia: il moto infatti è in questo elemento, mentre la materia è per se stessa immobile. E il primo composto non è un corpo privo di qualità, giacché è visibile — come dice Timeo [103] — mentre ciò che è privo di qualità non è visibile ma riflette in sé tutte le forme in una sorta di confusione e — muovendosi — produce il disordine. Infatti le vestigia delle diverse forme lo

98 È la tesi esposta *supra*, 32. Si richiamano i luoghi del *Timeo*: 34 b 8, 46 c 7, 51 a 4, 52 d 4-5.

99 Plat., *Polit.* 273 b-d.

100 Id., *Phileb.* 16 d, 25 a - 27 b.

101 Id., *Resp.* II 379 c 6-7.

102 Id., *Polit.* 273 b.

103 Id., *Tim.* 30 a.

portano a muoversi ora in un senso, ora in un altro e ciò produce il moto disordinato totale [104].

È questo, dunque, lo stato anteriore: uno stato che — non potendo essere dominato dalle forme — si mostra privo di ordine e di bellezza. E se negli esseri che sono totalità la ragione prevale, in quelli particolari invece essa è dominata — per la sua debolezza — dalla natura contraria, venendo così spinta verso il male e divenendo — per così dire — irrazionale, per essere stata sopraffatta da forze inferiori.

35. In che modo allora ciò che è contro natura s'introduce nei corpi sarà subito chiaro.

Da quanto già si è detto risulta evidente che il male non nasce dalla materia e che non è neanche nei corpi. La materia infatti e il moto disordinato non sono la stessa cosa. Che, d'altronde, non si debba considerare la materia come il primo male, è sufficientemente dimostrato — come credo — nel *Filebo* da Socrate il quale fa derivare l'illimitatezza da dio [105].

Ora, se da ciò si deve concludere che la materia è per se stessa l'illimite, allora essa deriva da dio, se realmente si deve dire che l'illimitatezza prima è stata generata da dio, in quanto illimitatezza sostanziale, totale, dipendente da una causa unica e soprattutto in quanto incapace di produrre la sua mescolanza col limite, dato che solo dio è causa sia dell'esistenza di ambedue i princìpi che della loro commistione.

Ecco dunque che anche la natura del corpo in quanto corpo viene ricondotta a una sola causa: dio. Egli infatti ha generato il « misto ». Dunque né il corpo né la materia sono il male, in quanto generati da dio, l'uno come mescolanza, l'altra come illimitatezza. E che quest'ultima si debba porre al di sopra della stessa materia è dichiarato da Platone medesimo, quando scrive: « E dunque le cose che nascono e quelle da cui nascono non ci hanno forse mostrato i tre generi? » [106].

[104] Riferimento alla condizione predemiurgica della *chōra*, ipotizzata da Platone in *Tim.* 53 a-b.

[105] Plat., *Phileb.* 23 c 9.

[106] Ivi, 27 a 11-12. I tre generi sono l'« infinito », il « finito », il « misto ».

Allora il corpo che — in quanto misto — è un'unità di tutti gli elementi, essendovi in esso da una parte il limite e la ragione e dall'altra l'illimitatezza, avrà un duplice aspetto: secondo la totalità e secondo le parti. Infatti che cosa è in esso l'illimitatezza se non la materia? E che cosa il limite se non la forma? E che cosa è il risultato di questi elementi se non il sinolo (cioè la totalità)?

Ora, se tutte le cose generate e quelle da cui si generano sono il misto, il limite e l'illimitato e se — come dice lo stesso Platone — ciò che le ha tutte prodotte è un quarto principio [107], allora potremo dire che la materia, la forma e il misto non hanno altra origine se non da dio. Ma come potrà essere male ciò che da lì proviene? Infatti, come dal caldo non può derivare il freddo, così dal bene non possono derivare i mali. Allora né la materia né il corpo possono definirsi male.

36. A questo punto qualcuno potrebbe forse chiederci qual è la nostra opinione sulla materia, se la consideriamo un bene o un male e come argomentiamo nell'una o nell'altra ipotesi. Ecco, dunque, al riguardo, il nostro pensiero.

La materia non è né un bene né un male. Se fosse infatti un bene, essa sarebbe un fine e non l'ultimo di tutti gli enti, sarebbe la causa finale e l'oggetto del desiderio. Tale infatti è ogni bene, poiché il primo bene è il fine e la causa finale di tutti gli esseri e l'oggetto del loro desiderio. Se, viceversa, essa fosse un male, sarebbe un dio e un diverso principio degli enti, in conflitto con la causa dei beni. E in tal caso si avrebbero due fonti [108] che avrebbero libero corso in senso contrario: l'una dei beni, l'altra dei mali, cosicché neanche per gli dèi sarebbe possibile una vita immune da affanno ed estranea alle difficoltà dei mortali, avendo essi di fronte a sé qualcosa d'insopportabile, di estraneo e — per così dire — di molesto.

Ma se la materia non è né l'una né l'altra cosa, che cosa

[107] È il genere della «causa». Cfr. *Phileb.* 27 a-b.

[108] Cfr. Plat., *Resp.* II 379 d; *Leg.* I 636 d 7-8. Ambedue i passi si richiamano a Hom., *Il.* XXIV 527-29.

sarà per se stessa? O forse di essa deve dirsi ciò che spesso abbiamo detto, ossia che è il « necessario »? C'è infatti una natura del bene, un'altra del male, tra loro reciprocamente contrarie; ma esiste anche una terza natura che non è semplicemente il bene e neanche il male, ma il necessario. Il male infatti allontana dal bene e rifugge dalla sua natura, mentre il « necessario » è tutto ciò che esiste in vista del bene e si rapporta ad esso grazie al quale ha avuto la sua origine, qualunque ne sia stato il modo.

Ora, se la materia esiste in vista della generazione di qualcosa e se null'altro esiste in vista della generazione della materia — cosicché si debba dire che essa è fine e bene — allora si dovrà concludere che essa è l'elemento necessario alla generazione e che non è un male. Si dovrà dire inoltre che essa — in quanto necessaria — deriva da dio e che è necessaria per le forme che non possono fondarsi su se stesse.

Occorreva dunque che la causa di tutti i beni generasse non solo i beni che sono tali per se stessi, ma anche questa natura che non è assolutamente e per se stessa un bene, ma che tuttavia aspira al bene e — ciò facendo — fa venire all'essere le altre cose — qualunque ne sia il modo — a partire da sé.

Infatti il suo bisogno di bene contribuisce alla costituzione delle cose sensibili, poiché l'essere porta all'esistenza non solo gli enti reali ma anche quelli che aspirano alla partecipazione all'essere, il cui essere cioè consiste appunto in codesta aspirazione. Altro è dunque il primo oggetto del desiderio, altro invece è ciò che lo desidera e che ripone in esso il suo bene, altro ancora è l'ente intermedio, ossia ciò che è desiderabile per alcuni ma che — a sua volta — desidera altri, naturalmente quelli che sono al di sopra di lui e in vista dei quali esso esiste.

37. Considerando ora la materia alla luce di questo ragionamento, troveremo che essa non è né un bene né un male, ma soltanto un « necessario ». In quanto generata in vista del bene essa è un bene, non tuttavia un bene in assoluto; in quanto ultimo degli enti essa è un male, se mai è un male essere alla maggior distanza dal bene, ma non un male in asso-

luto, sibbene — come già si è detto — un ente necessario. Insomma non è affatto vero che il male esista in sé e per sé, giacché non esiste né il male immisto né il primo male. Infatti, se il male fosse il contrario del bene in tutte le sue forme, occorrerebbe — dato che il bene, prima di essere in altro, esiste come realtà originaria in sé e per sé — che anche il male fosse duplice: il male in sé e il male in altro. Ora, se il male è il contrario dei soli beni che esistono in altro, tanto più a ragione esso esisterà in altro e non come male in sé, e così esso sarà non il contrario del bene ma del bene che è in altro e che non ha esistenza separata.

E in realtà come potrebbe alcunché essere contrario al primo bene non in quanto male ma come un qualunque altro essere, visto che tutti gli esseri esistono grazie al bene e in vista di esso? Del resto è impossibile che il contrario — per la sua stessa natura di contrario — sia un essere. Il contrario in quanto tale è infatti non-essere, giacché i contrari si distruggono a vicenda, e in generale tutti i contrari scaturiscono da un unico vertice e da un unico genere. Ora, quale potrebbe essere il genere del primo bene? E che cosa potrebbe esserci al di là della natura del bene? Quale essere potrebbe appartenere al suo stesso genere? Bisognerebbe infatti, in tal caso, che ci fosse qualcos'altro — anteriore ai due — di cui essi sarebbero parti. Ma allora il bene non sarebbe più il principio degli enti, e principio sarebbe invece questo qualcosa comune ai due.

Concludendo, nulla c'è di contrario al primo bene e neppure a tutti i beni partecipati [109], ma solo a quelli la cui partecipazione non avviene in modo identico. Ma di questo si è già discusso in precedenza [110].

38. Dobbiamo ora lasciare qui il tema della materia e ritornare a quello della « privazione », poiché alcuni sosten-

[109] In quanto sostanze questi beni non possono avere contrari. Proclo sembra qui richiamarsi alla dottrina di Aristotele che negava che le sostanze potessero avere contrari i quali sono invece attributi che un soggetto può ricevere (cfr. *Met.* V 10, 1018 a 25; *Cat.* 5, 3 b 25).

[110] Cfr. *supra*, 31.

gono esser questa il male e l'assoluto contrario del bene [111]. Secondo loro, infatti, la materia fa da supporto a una forma presente, mentre la privazione non possiede mai realtà, essendo sempre malvagia e contraria alle forme. La materia aspira sempre al bene, lo ricerca, in parte lo accoglie; la privazione invece lo fugge, è produttrice di corruzione ed è assolutamente male.

Ora, se il primo bene fosse identico all'essere e fosse insieme bene ed essere in una sola natura, il primo male sarebbe la privazione, essendo essa il non-essere in sé e il contrario dell'essere. Se, viceversa, il bene è diverso dall'essere, se ambedue non sono identici, allora anche il male è diverso dalla privazione. E come il bene non è l'essere ma è al di sopra dell'essere, e l'essere non è in sé e per sé, ma è una diminuzione del bene, il primo irraggiamento del bene e quasi il suo fulgore, lo stesso può anche dirsi della privazione in sé e per sé, giacché quando questa è presente non si ha ancora il male, ma quando essa si è fatta totale scompare anche la stessa natura del male. Faccio in proposito l'esempio della malattia che esiste nel corpo se è presente un certo disordine [112], ma non un disordine totale, giacché la privazione totale dell'ordine distrugge insieme il soggetto e il male che è in esso. E ciò che non è ancora è certamente una privazione, ma non ancora un male: e così il fuoco, l'acqua e gli altri elementi che esistono in sé, sono privazione dell'ente che di essi risulterà composto, ma che ancora non è. Ma nulla di tutto ciò è ancora un male.

In generale, come già si è detto [113], bisogna intendere il disordine e l'illimitatezza, per un verso, come assenza delle stesse qualità — ossia dell'ordine e della misura — e, per l'altro, come natura ad esse contraria. Quest'ultima infatti si oppone all'ordine e alla misura, mentre l'assenza ne è semplicemente la soppressione e la mera negazione. Ancor di più: quando queste determinazioni sono presenti, esse sono quel

111 Cfr. Plot., *Enn.* I 8, 11, 1 **sgg.**
112 Cfr. *supra*, 7 (fine).
113 Cfr. *supra*, 32.

che sono, mentre quando sono assenti lasciano le privazioni di se stesse.

Pertanto, se il male è contrario al bene e da esso discorda e se, d'altra parte, la privazione non s'oppone allo stato di cui essa stessa è privazione, né è capace di una qualunque attività per la ragione che — secondo l'opinione di quelli — il suo essere è assolutamente debole e inconsistente, come potremo attribuire alla privazione — che non possiede nessuna attività — la capacità di fare il male? L'attività infatti è propria della forma e della potenza, mentre la privazione è informe e debole ed è piuttosto assenza di potenza.

Appar dunque chiaro — da quanto si è detto — in quali esseri esiste e in quali non esiste il male.

39. Ora, poiché il male delle anime è altro da quello dei corpi, bisogna domandarsi qual è l'ordine di questi mali e donde comincia e dove giunge il processo degressivo.

Forse che il male delle anime è più grave di quello dei corpi? Oppure quello di questi ultimi è l'estremo dei mali, mentre il primo è più lieve? In quanto al male dell'anima, bisogna distinguerne uno che attiene soltanto alla sua attività e un altro che invece assoggetta le anime e provoca in alcune menomazioni molteplici delle loro attività e in altre un profondo torpore, come dice Platone [114]. Ora, se esiste un male che rappresenta solo un ostacolo all'attività dell'anima, un altro che giunge fino alla sua attività, un altro infine che corrompe la sua sostanza; e se il primo è un'affezione delle anime divine che attingono il mondo del divenire, e il secondo è proprio di quelle che accolgono in sé una luce più fievole da parte dell'intelligenza, mentre l'ultimo è quello degli stessi corpi; se ne dovrà concludere che il primo è chiaramente un male apparente, l'ultimo è un male effettivo che priva dell'essere e della natura propri il soggetto che ne è colpito, mentre il secondo è un male intermedio che è tale per le potenze dell'anima ma che non è capace di far nulla contro la sua sostanza.

[114] Plat., *Tim.* 43 e 1, 44 b 3.

Insomma, più grandi sono gli esseri, più grande è il male capace di corromperli. Ora, poiché la sostanza sopravanza la potenza e questa l'attività, il male capace di corrompere la sostanza distrugge insieme la potenza e l'attività; e quello capace di corrompere la potenza distrugge l'attività. Pertanto la distruzione della potenza e dell'attività non può comportare quella della sostanza, né la cessazione dell'attività può comportare la distruzione della potenza. O, in altri termini: il male che tocca l'attività è una privazione, non un contrario; quello che è contrario alla potenza [corrompe l'attività, quello che è] contrario alla sostanza è corruttore della potenza e dell'attività.

A un bene più grande si oppone un male più grande: per questo il male delle anime è maggiore di quello dei corpi. Il che tuttavia non vale per tutte le anime, ma solo per quelle la cui potenza è naturalmente fatta per patire. Per quelle in cui a patire è la sola attività il male è meno grave e consiste soltanto nell'assenza di perfezione totale e nella diminuzione. Il primo infatti è contrario alla virtù, l'altro ai beni del corpo; il primo si oppone a ciò che è conforme all'intelligenza, il secondo a ciò che è conforme alla natura.

Di conseguenza, quanto più l'intelligenza sopravanza la natura e ciò che è conforme alla prima sopravanza ciò che è conforme alla seconda, tanto più — anche in rapporto al male — ciò che è contro l'intelligenza sopravanza ciò che è contro la natura.

E invero, che c'è di strano se un male è atto a corrompere la sostanza, mentre un altro solo la potenza? E infatti, quando un male corrompe la sostanza di un ente, mentre un altro ne corrompe solo la potenza, male in misura maggiore è certamente quello che corrompe la sostanza. Quando invece un male corrompe la sostanza di un ente e un altro corrompe la potenza di un altro ente, non è affatto irragionevole che il male corruttore della potenza — essendo più remoto dalla natura del bene — sia maggiore dell'altro; come ad esempio, nel caso che la potenza di un ente sia superiore alla sostanza di un altro (come quando si dice che le potenze dell'anima generano e conservano la sostanza corporea). Ed è certamente questo il male che Socrate nella *Politeia* chiama

« male assolutamente orrendo » [115], a proposito del quale dice che non sarebbe siffatto se fosse un male mortale, giacché — in tal caso — esso rapidamente condurrebbe al non-essere le stesse anime che lo posseggono. E il non-essere è meglio che l'esser male, essendo il primo privazione dell'essere, l'altro del bene. Il che dimostra che il male corporeo non è più terribile della malvagità delle anime, giacché — nell'accrescersi — il primo finisce nel non-essere, il secondo nell'esser male.

Se questo che diciamo è giusto, allora la materia non è il primo male e ciò per la ragione che abbiamo fornita: il corpo infatti che — rispetto alla materia — è più vicino alle anime, è pieno di un male meno grave di quello che riempie le anime. Tuttavia ciò che dal bene è più remoto non può esser buono in maggior misura, come ciò che maggiormente è partecipe del male non può essere in minor misura malvagio. Ma nelle anime il male è maggiore, minore invece quello che è nei corpi, perché l'ordine delle anime è diverso da quello dei corpi. Infatti, tra le anime quelle che dimorano nel luogo superiore sono assolutamente pure, mentre altre sono più vicine al male per difetto d'attività, altre infine accolgono il male fin nelle loro stesse potenze. Così tra i corpi vi sono quelli che conservano sempre il loro ordine, altri invece che sono diversi per attività e potenza, altri infine che accolgono il male nella propria sostanza.

Ecco quanto andava detto a proposito dell'ordine [116].

III

40. Si dovrà ora esaminare il problema del male in sé e della natura che gli è propria. Ma anzitutto bisogna porsi la questione circa le cause dei mali: se questi hanno una sola e medesima causa oppur no. E infatti alcuni rispondono affermativamente, altri negativamente a tale questione. Quelli che pongono una unica fonte dei mali, da questa fanno derivare

[115] Id., *Resp.* X 610 d 5-6.

[116] Si tratta dell'ordine delle anime e dei corpi in rapporto al male, accennato all'inizio del paragrafo.

ogni specie di male [117]; mentre altri — che pongono come principio del male un'anima malvagia [118] — affermano che da questa fonte si generano i mali; altri infine — stando in una posizione intermedia tra i gruppi precedenti — pongono forme di male anche nel mondo intellegibile donde affermano che tutto procede, compresi i mali medesimi. Tra questi ultimi alcuni ricavano queste conclusioni in base ad altre premesse, mentre altri attribuiscono anche a Platone la paternità delle loro dottrine. Di costoro, alcuni pongono nel mondo intellegibile le forme di tutte le cose, richiamandosi alla testimonianza di Socrate nel *Teeteto* [119], che poneva due modelli: l'uno divino, l'altro senza dio. Altri invece si richiamano alla testimonianza dello Straniero d'Atene [120] che ammette l'esistenza di due specie di anime, l'una buona, l'altra contraria a questa e che afferma che il Tutto è governato da una sola, mentre il luogo mortale è governato da ambedue.

E in verità, se bisogna porre in generale una sola causa dei mali, bisogna considerarla o divina o intellegibile o psichica, giacché sono gli dèi, le intelligenze e le anime ad aver ricevuto l'ordine delle cause, mentre gli altri esseri sono o loro strumenti o loro immagini e raffigurazioni presenti in altro.

41. Contro coloro che affermano essere una sola la causa dei mali basta quanto si è detto in precedenza. Tutti gli dèi infatti e tutte le fonti sono cause di beni e non sono né mai saranno cause di mali. Giacché se è vero — come si è detto dianzi e come vuole Socrate nel *Fedro* [121] — che tutto ciò che è divino è buono, bello, saggio, o esso — dando origine ai mali — agirà contro la sua stessa natura, oppure tutto ciò che da lui procede dovrà essere conforme al bene e frutto

117 Probabile riferimento alla dottrina manichea.

118 Cfr. *supra*, 25. Tra i sostenitori della tesi dell'« anima malvagia » come causa dei mali, Proclo pensa certamente a Plutarco di Cheronea e ad Attico (cfr. *in Tim.* I 381, 26 sgg.).

119 Plat., *Theaet.* 176 e.

120 Id., *Leg.* X 896 e 5-897 d 1.

121 Id., *Phaedr.* 246 d-e.

della bontà in esso immanente. Ora — come dicono — non è proprietà del fuoco raffreddare né del bene generare da sé il male. Allora delle due l'una: o si deve dire che il male — in quanto procedente da dio — non esiste in quanto male, oppure che esso esiste ma che non procede da dio.

Ma si è dianzi dimostrato che esso esiste [122]. Altra dunque — e non dio — dovrà essere la causa dei mali, come Platone dice da qualche parte [123], quando fa scaturire tutti i beni da una sola causa, riconducendo invece a cause diverse — e non alla divina — la genesi dei mali: giacché tutto ciò che dal divino trae l'esistenza è buono, e poiché la luce della bontà negli dèi si effonde — per così dire — dal cuore [124], ogni altra luce e splendore non può procedere che da quella luce e ogni potenza non può essere che parte di quella potenza.

Ma felici e veramente fortunati sono quanti affermano che a opera degli dèi gli stessi mali sono adornati, e la loro illimitatezza è sottomessa alla misura, e l'oscurità è delimitata, nella misura in cui anche gli stessi mali ricevono la loro parte di bene e ottengono in sorte la capacità di attingere l'essere. E questa causa ornatrice e ordinatrice essi chiamano fonte dei mali, non nel senso di loro genitrice — ché non sarebbe lecito alle cause prime degli enti esser principio della genesi dei mali — ma in quanto apporta ad essi limite e determinazione e ne illumina l'oscurità con la propria luce.

Ai mali infatti l'illimitatezza proviene dalle cause particolari, il limite invece dalle cause universali. Pertanto esiste il male per le cause parziali, non per quelle universali [125]. Infatti l'illimitatezza non esiste nei mali secondo la loro potenza — di modo che essi anche secondo questa loro illimitatezza avrebbero parte al bene — sibbene per difetto di potenza. Essi infatti in qualche modo si rafforzano — a opera del bene — con la loro partecipazione al limite.

122 Cfr. *supra*, 4-6 e 11.

123 Plat., *Resp.* II 379 c.

124 Espressione tratta dagli *Or. chald.*, fragm. 58 des Places (= Procl., *in Remp.* II 220,14-15).

125 Cfr. Procl., *in Tim.* I 374, 11-12.

42. Coloro che così pensano, poiché non credono che la genesi dei mali avvenga al di fuori di ogni ordine, hanno fatto di dio anche la causa dell'ordine degli stessi mali [126]. Mi sembra del resto che non solo i barbari ma anche greci insigni abbiano attribuito agli dèi la conoscenza di tutti i beni e i mali. Senonché, ai beni essi hanno attribuito una genesi diretta da parte degli dèi, mentre ai mali hanno riconosciuto capacità di essere e limite nella misura in cui hanno accolto in sé una parte di bene. Giacché il male non esiste senza mescolanza alcuna — come spesso si è detto — ma è male per un verso, bene per un altro.

In quanto bene, esso proviene dagli dèi, in quanto male da una causa diversa e debole: ché ogni male nasce per impotenza e difetto, mentre il bene trae l'essere dalla potenza e nella potenza. Infatti, se il male fosse puro male, senza mescolanza alcuna, sarebbe ignoto agli dèi i quali sono buoni e hanno il potere di comunicare il bene a tutte le cose che da essi procedono, ossia a tutte le cose di cui hanno conoscenza, giacché le conoscenze degli dèi sono potenze attive e produttive di tutto ciò di cui si dicono essere anche conoscenze.

Ora, poiché il male è — per un altro aspetto — anche bene, e non già ora bene ora male, e poiché tutto ciò che esiste è bene — o meglio, è bene perché tale è per il Tutto — allora non si deve negare agli dèi la conoscenza del male né la sua genesi a partire da loro, ma bisogna ammettere che gli dèi creano il male in quanto bene. E nel medesimo modo — ossia conoscendolo — essi lo posseggono [127], e presso di loro le cause del male sono potenze benefiche per la natura di questi mali, così come si direbbe — a proposito delle forme — che esse sono potenze intellettive formatrici per la natura dell'informe [128].

43. Ma è un bene che la nostra indagine ci abbia condotto alle forme e all'ordine delle forme. Che i mali e la loro

[126] Ossia del posto che i mali occupano nell'universo organizzato.
[127] Cfr. *infra*, 43.
[128] Cfr. *infra*, 51.

genesi non provengano per caso da esse? Se no, donde verrebbe anche ai mali la perpetuità? Infatti tutto ciò che è sempre, deriva da una qualche causa immutabile e determinata. Ora, se il male circonda eternamente la natura mortale [129], in che consiste la sua eternità e donde gli proviene? Non diremmo infatti che essa derivi da qualche altra causa che non sia una natura sempre uguale a se stessa e immobile. Senonché questa è la natura delle forme, e ciò che esiste eternamente è buono. E come potrebbe sorgere nell'intelligenza alcunché che non sia buono? Ora, se così è, ogni cosa che si genera rapportandosi alle forme è buona — buono è infatti ciò che si fa simile al bene — mentre il male in quanto male non è fatto per assimilarsi ai beni. Inoltre noi diciamo perfetto e felice chi si rende simile alle forme intellegibili; viceversa diciamo misero e infelice il malvagio: ne consegue che il malvagio in quanto tale non può farsi simile all'intelligenza.

Se così stanno le cose, non potranno esserci nell'intelligenza esemplari dei mali. Ogni copia, infatti, è copia di un modello, e se Platone chiama le idee i più divini degli enti — giacché, come dice lo Straniero d'Elea [130], la perenne identità con se stessi si appartiene agli enti che sono tra tutti i più divini — e se, viceversa, il modello dei mali è oscuro e remoto da dio [131] — come si è già detto — in che modo coloro che attribuiscono alle forme una tale natura possono da queste far scaturire il male? E se anche il demiurgo, artefice dell'universo, — presso il quale stanno tutte le forme e il loro numero — ha voluto che il male nell'universo non fosse e ogni cosa ha generato simile a sé e nessuna malvagia [132], come avrebbe potuto avere ancora un modello dei mali, egli che ogni cosa ha adornato col bene e a nessuna malvagia ha consentito di esistere? Non è possibile infatti che egli sia artefice e padre per alcuni enti, mentre nei confronti di altri sia sterile e impotente, ma, producendo ogni cosa col suo stesso essere, agisce indivisibilmente. Ma se la forma del male gene-

[129] Cfr. Plat., *Theaet.* 176 a.
[130] Id., *Polit.* 269 d 5-6.
[131] Id., *Theaet.* 176 e.
[132] Id., *Tim.* 30 a.

rasse i mali, allora il demiurgo non solo non riuscirebbe a fare ciò che vuole ma non possederebbe neanche una volontà conforme alla sua natura. Sarebbe come se il fuoco — che riscalda e dissecca tutto — volesse l'una cosa ma non l'altra.

Dunque, delle due necessariamente l'una: o l'intelligenza divina vuole che esistano e nascano i mali, se essa anche di questi è madre secondo la sostanza, oppure non vuole né generarli né produrli né possedere le ragioni dei medesimi, ragioni con le quali essa dà esistenza a ogni essere dell'universo.

44. Ma questa tesi [133] non riesce a convincere neanche se stessa della sua verità, perché spesso sbocca in opposte conclusioni.

Infatti, quando affermiamo che il male è eterno e che le cause degli esseri eterni sono immutabili e insieme diciamo che il male rifiuta una tale causa, non c'è affatto da meravigliarsi di questa affermazione. Infatti noi diciamo eterno ciò che viene all'essere conformemente alla sua natura e non ciò che in qualunque modo esiste. Giacché bisogna dire che la stessa proprietà di volgersi intorno alla natura mortale non si appartiene ai mali in quanto ciascuno di essi è un male, ma in quanto anch'essi sono adornati dall'ordine universale e dal sommo cielo che consentono agli esseri generati la partecipazione all'eternità, a quelli che si muovono rettilineamente la partecipazione ai moti circolari [134], a quelli senza ordine la partecipazione all'ordine, a quelli privi di determinatezza la partecipazione alla determinatezza, a quelli malvagi la partecipazione alla bontà.

Pertanto, ogni essere che esiste secondo natura e che è eterno, nasce sempre da una causa determinata, mentre il male non è secondo natura, così come non esiste — nella natura — la ragione dello zoppicare, né nell'arte la ragione dell'imperizia.

Stando così le cose, com'è possibile ricercare — anche a

[133] Quella cioè dell'esistenza di una forma paradigmatica del male.
[134] Il moto circolare è governato dal *pèras* (limite), quello rettilineo dall'*àpeiron* (illimitato). Cfr. Procl., *in Eucl.*, 144 (Friedlein).

proposito del male — il principio immutabile e la ragion d'essere dei mali tra le forme, visto che tutto ciò che nasce conformemente ad esse è forma e limite, mentre la natura dei mali è per se stessa infinita e indeterminata?

45. In terzo luogo bisogna ora considerare l'anima e vedere se dovremo attribuire la causa di tutti i mali alla cosiddetta « anima malvagia »[135]. Infatti, come è proprietà del fuoco riscaldare e in nessun caso raffreddare alcunché, e di ogni altra cosa una diversa proprietà, così dobbiamo chiederci se è anche funzione di quest'anima produrre i mali e riempire di malvagità tutto ciò a cui s'appressa. Oppure se la sua natura è sempre buona, mentre i suoi atti ora sono in un modo ora in un altro, ed essa progetta — secondo il medesimo ordine — ora questo ora quel genere di vita.

Ora, se essa è detta malvagia a causa di questa diversità di vita, bisogna allora dire che l'anima è malvagia non in quanto irrazionale, ma in quanto superiore all'anima irrazionale e capace anche di fare il bene. A quest'anima infatti è possibile mutare il proprio stato sia verso il meglio che verso il peggio.

Se invece — come alcuni sostengono[136] — essa compie il male a causa della sostanza e dell'esser suoi, donde dovremo pensare che le derivi un tale essere? E come potrebbe esso non derivare da quegli dèi dai quali proviene la forma della vita mortale? Ma se da questi deriva, come potrebbe il male essere secondo sostanza? Buono è infatti tutto ciò che è fatto dagli dèi, mentre — in generale — tutto ciò che è male è fuori della sostanza e non è sostanza[137]: giacché la sostanza non ha contrario[138], mentre il male ha per contrario il bene. La sostanza poi è immagine dell'essere e questo è fondato sul bene e secondo il bene genera tutte le sue creature. Nulla che da esso provenga è male.

Ma se lo Straniero d'Atene chiama malvagia l'anima della

135 Cfr. *supra*, 25.
136 Ancora i già citati Attico e Plutarco.
137 Cfr. Plot., *Enn.* I 8, 3, 21-22.
138 Cfr. *supra*, 37 e n. 109.

quale stiamo parlando [139] a causa della malvagità presente nelle potenze e negli atti suoi; malvagità che tuttavia non è in essa permanente ma — come è stato da me qualche volta detto — anche quest'anima è in qualche modo buona e conforma l'attività sua a quella di un'anima superiore, che cosa c'è in questo di strano? La prima anima infatti è capace di salvare se stessa, mentre la seconda non è capace di rivolgersi a sé. E all'anima malvagia che si è fatta buona, ragione e misura provengono da se stessa, mentre all'altra derivano da una diversa origine, dato che al corpo e a tutti gli esseri eteromobili l'essere e l'esser bene provengono da altra causa e come dal di fuori.

46. Ora, sarebbe cosa strana e incerta — per così dire — fare di una tal anima la causa dei mali: giacché essa non lo sarebbe né per tutti i mali che sono nel corpo né per l'anima migliore. Infatti il male e la debolezza di quest'ultima anima hanno la loro causa in lei stessa, giacché se pur la forma mortale di vita nasce per lei insieme con la sua discesa, tuttavia la debolezza le appartiene in sorte ancor prima di essere entrata nel mondo del divenire. La caduta di quest'anima infatti ad altro non è dovuta che alla sua debolezza e incapacità di contemplazione.

Giacché non si dà per noi fuga da quel luogo né disordine nella contemplazione dell'essere, se siamo capaci e determinati a radicarci nel mondo intellegibile, come neanche per coloro che — pur potendolo — non vorrebbero vedere le realtà del mondo superiore: giacché anche le anime che ne sono lontane aspirano ad attingere la realtà superna; e quando in ciò falliscono esse precipitano — dice Platone — nel vortice che le trascina [140].

Resta dunque che la causa della discesa è la sola debolezza dell'anima, giacché allora i suoi occhi non hanno la forza di perseverare nella contemplazione del vero in sé [141] e della

[139] Cfr. *supra*, p. 183, n. 120.
[140] Plat., *Phaedr.* 248 a.
[141] *Ibid.*

luce di lassù. Il male pertanto esiste molto prima nelle anime e non in seguito a una seconda vita.

In che modo dunque il male esista in quest'anima e perché Platone l'abbia chiamata malvagia, è stato per ora sufficientemente chiarito: infatti l'assenza di misura e di determinatezza si oppone in essa alla misura e al limite promananti dalla ragione e quest'anima non solo è priva di tali qualità, ma non desidera neppure acquisirle. Ecco perché chi la osserverà la chiamerà malvagia e contraria alla ragione, non perché essa sia dotata di una natura siffatta, ma perché tende in quella direzione, pur potendo da se stessa volgersi verso il meglio.

47. Ma se non sono le anime le cause dei mali, che cosa dovremo considerare responsabile della loro genesi?

È certamente da escludersi un'unica causa in sé dei mali. Infatti, se unica è la causa dei beni, molteplici saranno invece le cause dei mali [142]; se i beni sono tutti reciprocamente commensurabili, affini e amici, i mali sono invece l'esatto contrario, privi di una comune misura sia tra loro stessi che coi beni. Se dunque gli esseri tra loro simili hanno una sola causa antecedente, i dissimili invece ne hanno una moltitudine (giacché le cose che derivano da un'unica causa sono reciprocamente legate in maggiore o minor misura da rapporti di amicizia, di simpatia e di comunanza), quanti sostengono che i mali abbiano non una ma più cause — altre per i mali delle anime, altre per quelli dei corpi — devono considerare il male a partire da queste e in queste cause. Il che mi sembra volesse intendere Socrate nella *Politeia*, quando si rifiuta di ammettere che il divino sia causa dei mali. « Per i mali — egli dice — bisogna cercare cause diverse » [143], volendo con ciò significare che queste cause sono molteplici, indeterminate e particolari. E infatti, quale potrebbe essere la monade, quale il limite e quale la ragione eterna dei mali la cui realtà si

[142] Per la ragione che, essendo il bene caratterizzato dall'unità, il male dovrà necessariamente caratterizzarsi per la determinazione contraria, la molteplicità.

[143] Plat., *Resp.* II 378 b, 379 c.

costituisce naturalmente per dissomiglianza, per indeterminatezza fino agli esseri individuali, mentre il Tutto è assolutamente immune dal male?

48. Dunque le cause produttrici dei mali sono quelle che abbiamo dette; e tali sono certe anime e tutte le forme che affettano la materia.

Di queste cause le une conducono le anime al male, le altre — reciprocamente confliggendo — offrono spazio all'insorgere dell'innaturalità: giacché ciò che è naturale per una cosa è contro natura per un'altra. Un esempio di ciò — se vuoi — può essere lo stesso modello senza dio e oscuro che Socrate presenta nel *Teeteto* [144], che è una forma di male necessariamente connessa alla natura mortale [145].

Una volta fattesi simili agli esseri malvagi, le anime ne assumono il genere di vita anziché assimilarsi a ciò che è migliore. L'anima infatti guarda ai modelli del bene se si rivolge a se stessa e alle cose a lei superiori, là dove stanno i beni primi e i sommi princìpi degli enti, assisi separatamente « su un trono sacro » [146]. Ma essa guarda invece ai modelli dei mali quando si rivolge alle cose esteriori e che vengono dopo di lei, ossia alle cose particolari, esteriori a se stesse, le quali sono per natura prive di ordine e indefinite, irregolari e ancora insensibili ai beni dei quali invece si nutre, s'inonda e vive l'occhio dell'anima.

Dunque non sono cause produttive dei mali le ragioni e le potenze, ma l'impotenza, la debolezza e la non proporzionata comunanza e mescolanza di elementi simili; e neppure certi modelli immutabili e sempre identici a se stessi, ma modelli illimitati, indeterminati che si riconducono ad altri esseri, anch'essi illimitati.

49. Allora il fine ultimo — per cui tutte le cose sono — non si può in alcun modo ammettere nei mali, non convenendo che il bene sia il fine dei mali. Tuttavia, poiché le ani-

144 Id., *Theaet.* 176 e.
145 Ivi, 176 a.
146 Plat., *Phaedr.* 254 b.

me che perseguono in tutti i modi il bene, e tutto fanno in vista di esso, compiono anche il male, si potrebbe pensare che il bene sia anche il fine dei mali. Il bene infatti è ciò per cui tutte le cose sono, sia le buone che le loro contrarie. E noi facciamo queste ultime per ignoranza della loro natura, pur desiderando il bene.

Pertanto sarebbe forse giusto non ammettere per i mali né un principio efficiente né un modello conforme a natura né un fine in sé, giacché loro forma e natura è la mancanza, l'indeterminazione e la privazione e il loro modo di esistere — come si è soliti dire — rassomiglia piuttosto a una quasi-esistenza [147]. Perciò spesso si dice anche che il male è involontario: e come potrebbe infatti essere volontario se esso si compie sempre in vista del bene e per se stesso non è né desiderato né voluto da nessun essere? Ma di questo argomento trattiamo in altro luogo [148].

Da quanto finora si è detto appar chiaro che il male nasce nelle anime per la debolezza e per la vittoria dell'elemento deteriore: « infatti il cavallo che partecipa del male si appesantisce — dice Platone — e oppresso inclina verso terra » [149], mentre nei corpi il male nasce dalla mescolanza di elementi dissimili — ossia della forma e dell'informe — e ancora dalla mescolanza di ragioni contrarie.

IV

50. Dobbiamo ora spiegare qual è il modo d'essere del male e come esso esiste, a partire da queste che sono e non sono cause, ponendo a questo punto la nozione della cosiddetta « quasi-esistenza ».

Infatti non c'è altra forma di esistenza per ciò che né è nato — in qualunque modo — da una causa principiale, né ha rapporto con un fine determinato né col fine supremo, né

147 *Parypòstasis*. Cfr. *supra*, Op. I (*de decem dub.*), 30, n. 47, e *infra*, 50.

148 Cfr. *infra*, 54.

149 Plat., *Phaedr.* 247 b, 248 c.

ha ottenuto in sorte per se stesso la facoltà di venire all'essere, dovendo tutto ciò che in qualsiasi modo e realmente esiste esser nato da una causa, conformemente a natura. Non è infatti possibile che alcunché nasca senza una causa e senza riferire a un qualche fine l'ordine del proprio nascimento.

Bisogna allora porre il male come una delle cose a cui l'essere appartiene per accidente e in forza d'altro, e non a partire da un principio che le sia proprio, visto che tutto ciò che facciamo e operiamo conformemente alla nostra natura lo facciamo per partecipare al bene, ad esso guardando e quasi partorendolo e sempre desiderandolo. E ciò che così si compie è giusto per un verso, non giusto per un altro. Infatti non è giusto che noi consideriamo buono ciò che buono non è, mentre è giusto che agiamo col desiderio di conseguire il bene. E ancora: agiamo giustamente quando desideriamo l'universale, al contrario invece quando desideriamo il particolare.

Altro è dunque ciò che noi desideriamo, altro è invece ciò che si compie e il risultato conseguito: il primo è la natura del bene, mentre il secondo è il suo contrario.

Allora, se in presenza della generazione di un contrario — in qualunque modo avvenga — a causa della debolezza dell'agente e dell'inadeguatezza di ciò che avviene rispetto a ciò che è voluto noi diciamo — a proposito di questo contrario — non che esso esiste ma piuttosto che « quasi-esiste » (il che vuol dire: come se esistesse), parleremo in modo corretto; o anche se diremo che l'esistere appartiene alle cose che partono da un principio e tendono ad un fine, mentre quasi-esistere è proprio di quelle che non appaiono a partire da un principio né raggiungono il loro compimento a un termine definito.

Ma la generazione dei mali non ha né una causa principiale della quale si possa dire che è, appunto, produttrice dei mali — giacché la natura non è causa di ciò che è contro natura né la ragione di ciò che è irrazionale — e neanche essi attingono un fine in forza del quale ogni cosa generata è venuta all'essere. Quasi-esistenza va dunque chiamata una siffatta generazione imperfetta, priva di fine e in qualche modo senza causa e indeterminata. Essa non ha una causa unica, né quella che è causa in sé e per sé — ossia causa principiale — la

quale agisca guardando al male e alla natura del male, né quella che non è causa in sé né causa principiale. È vero invece il contrario: infatti, se tutto ciò che nasce nasce in vista del bene, allora il male è qualcosa di estrinseco e di avventizio, ed è piuttosto la mancata attuazione del fine a ciascun essere conveniente. E questo fallimento si verifica per la debolezza dell'agente, in quanto questi ha ricevuto una natura rispetto alla quale si dà il meglio e il peggio, alternativamente separati. Infatti, là dove c'è l'uno, c'è anche il bene, mentre il male e l'assenza di unità si trovano nella natura divisa. Nella molteplicità si trovano sproporzione, disarmonia e opposizione, donde nascono debolezza e indigenza.

Anche negli stessi dèi esistono infatti il tiro alato e i due cavalli [150], ma questi lassù sono ambedue buoni e fatti di bene, anziché del suo contrario; mentre quelli degli altri [151] sono « misti » e qui si dà anche molteplicità e varietà di potenze che spingono chi in una chi in un'altra direzione.

Lassù la molteplicità mira all'unità ed è determinata secondo un'unica forma di vita, mentre dove molteplicità e diversità si mostrano a causa dell'allentamento del principio unificante, quivi si trovano difetto di potenza — ogni potenza infatti è tale per l'uno e a partire da esso —, disarmonia e conflitto reciproco dei diversi elementi, mossi dai rispettivi appetiti.

Abbiamo così spiegato come nascono i mali, che cos'è la cosiddetta quasi-esistenza e donde essa proviene.

51. Dobbiamo ora spiegare che cos'è il male stesso.

Sembrerebbe invero che la conoscenza della natura in sé e della forma del male sia la cosa più difficile di tutte, se è vero che ogni conoscenza è contatto con una forma, mentre il male è privo di forma ed è — in qualche modo — privazione [152].

Ma forse anche questa questione si potrebbe chiarire, se guardassimo verso il bene stesso e verso la quantità dei beni,

[150] Ivi, 247 b.
[151] Si tratta delle anime umane (cfr. Plat., *Phaedr.* 246 a-b).
[152] Cfr. Plot., *Enn.* I 8, 1, 8-9.

per poter poi indagare ciò che il male può essere. Come infatti il primo bene è al di là di tutti gli esseri, così il male in se stesso, privo di tutti i beni — ossia il male in quanto male — è difetto dei medesimi e privazione.

Abbiamo altre volte trattato del bene [153], dell'estensione e qualità della sua esistenza e degli ordini in esso compresi. Ma il male, se è — in quanto male — privazione totale di bene, non ha parte, in quanto tale, alla fonte dei beni né — come infinito — al primo limite, né — come debolezza — alla potenza di lassù, né — come sproporzione, falsità e bruttezza — alla bellezza, verità e misura (per mezzo delle quali si costituisce il « misto » e nelle quali risiedono i princìpi unitari degli esseri).

In quanto privo di sede per sua natura e instabile, il male non partecipa all'eternità e alla potenza immanenti nell'Uno: segno dell'impotenza infatti è il non essere sempre allo stesso modo. In quanto privazione e mancanza di vita, il male non ha parte alla prima unità delle forme e alla vita di lassù; né — in quanto corruttore e separatore per la sua imperfezione degli esseri in cui si trova — esso è partecipe della perfetta bontà degli esseri universali: giacché ciò che è corruttore adduce dall'essere al non-essere, ciò che è separatore distrugge la continuità e l'unità dell'ente, e ciò che è imperfetto elimina la perfezione propria di ogni singolo ente e la sua disposizione naturale. Inoltre l'indeterminazione che si trova nella natura del male è difetto e fallo dell'unità suprema; così come la sua sterilità è difetto di fecondità e la sua inerzia difetto di creatività: infatti la diminuzione, la debolezza e l'indeterminatezza sono privazioni di tali beni, ossia della causa unitaria, della potenza generatrice e dell'attività efficiente. E se il male è causa anche di dissomiglianza, divisione e disordine, evidentemente esso deve anche esser privo dei beni assimilativi, dell'indivisibile provvidenza che governa gli esseri indivisibili e dell'ordine che esiste in quelli divisi.

Ora, se il bene non si ferma soltanto qui, ma esiste lassù

[153] Probabile allusione al perduto Commentario *al Filebo*, secondo Westerink (*Notes on the Tria Opuscula of Proclus*, « Mnemosyne », 15, 1962, p. 167 sgg.).

un genere immacolato, efficiente, creatore immenso, allora il male sarà inefficiente, oscuro, sprofondato nella materia. Infatti, donde gli deriverebbero ciascuna di siffatte proprietà e altre simili se non dalla privazione di quei beni? Lassù sono infatti i primi beni dei quali è parte e immagine il bene che è in noi, nella cui privazione consiste il male. Di conseguenza il male è anche privazione di quei primi beni ai quali diciamo che rassomiglia il bene che è in noi. E che bisogno c'è di dirlo, quando si sa che il male dei corpi non è soltanto privazione del bene che è in essi, ma anche di quello che lo precede, ossia del bene delle anime? Infatti il bene dei corpi non è che un'immagine del bene delle anime.

La corruzione e la privazione della forma non sono dunque che scadimento della potenza intellettiva, giacché anche la forma è un prodotto dell'intelligenza e la potenza produttiva della forma è — nella sua sostanza — intellettiva.

52. Essendo la natura del male come noi l'abbiamo detta, dobbiamo ora spiegare donde deriva la sua contrarietà al bene. Certo, esso è privazione, ma non in senso assoluto: infatti, coesistendo con lo stato di cui è privazione, il male lo indebolisce con la sua presenza mentre assume — per converso — la potenza e la forma di quello stato. Ne consegue allora che le privazioni delle forme — essendo privazioni complete — sono soltanto assenze di stati, ma non si oppongono ad essi, mentre le privazioni dei beni si oppongono agli stati dei medesimi e sono in qualche modo ad essi contrarie. Esse non sono infatti del tutto impotenti e inattive, poiché coesistono con le potenze dei beni e sono come addotte da queste verso la forma e l'attività.

Ciò è ben noto a Platone [154] quando dice che l'ingiustizia in se stessa è debole e inerte, ma che con la presenza della giustizia essa acquista forza ed è spinta ad agire, non rimanendo più nella sua natura né nell'assenza di vita, dato che il vivente, esistendo anteriormente al male, consente anche a questo la partecipazione alla vita. Ora ogni vita è potenza

[154] Plat., *Resp.* I 352 c.

in sé, e il male — sorgendo in una potenza ad esso estranea — si oppone al bene, del quale utilizza la potenza per combatterlo. E quanto maggiore è la potenza immanente, tanto più grandi sono l'attività e le opere del male; viceversa, se minore è quella potenza, minori sono anche queste.

Così accade anche nei corpi dove insieme con le forze naturali cessa anche l'attività contro natura in essi operante, sebbene l'elemento contro natura allora è più forte quando si dissolve totalmente l'ordine naturale; cosicché anche nelle anime effetti maggiori si producono da un male minore, mentre effetti minori si producono da un male maggiore. Giacché, rimasto privo del suo contrario, il male si accresce in bruttezza e deformità, mentre — diminuito nella potenza ed attività sue — è insieme debole e insufficiente. Infatti non da se stesso il male trae la sua potenza — di modo che, aumentando esso stesso, anche la sua potenza salirebbe a un grado più alto — ma dalla presenza del suo contrario. Come se — per esempio — il freddo si servisse a suo vantaggio della potenza del caldo, vincendola e sottomettendola a sé. Pertanto, se la natura contraria è debole, un aumento di tale carenza comporta un corrispondente aumento della privazione; ma la maggior debolezza nell'agire — conseguente a tale diminuzione di potenza — rappresenta un male maggiore ma una minore attività.

53. Se il ragionamento fin qui svolto è corretto, allora non si può certo dire del male che esso agisca e che abbia potenza, ma queste qualità derivano piuttosto dal suo contrario. Il bene infatti diventa fiacco e inefficace per la sua commistione col male, mentre questo riceve potenza e attività dalla presenza del bene: infatti ambedue stanno in un solo soggetto.

E come nei corpi la materia diventa contrario per il suo contrario e il naturale dà forza all'innaturale (perché, altrimenti, donde deriverebbero a quest'ultimo la misura, i periodi e l'ordine dei periodi se non dai numeri che sono in natura e da una disposizione naturale?); e come ciò che è contro natura indebolisce ciò che è conforme a natura, avendo questa minor forza per agire ed essendo dissolto quell'ordine nel

quale consiste il bene naturale, così anche nelle anime il male che vince il bene ne utilizza a suo vantaggio la potenza, ossia utilizza la potenza della ragione e i suoi ritrovati a vantaggio degli appetiti, e vicendevolmente bene e male si comunicano una parte della loro natura, il primo cedendo parte della sua potenza, il secondo della sua debolezza, giacché il male per se stesso non è fatto né per agire né per potere. Ogni potenza infatti è un bene e ogni attività è spiegamento di potenza. E come essa potrebbe ancor essere potenza, se fosse un male per quelli che la posseggono, se è vero che opera della potenza è la conservazione dell'essere che la possiede e in cui si trova, mentre il male dissolve ogni essere del quale è male?

54. Il male dunque è per se stesso inefficace e impotente. Se esso è anche involontario — come dice Platone [155] — dovrà essere anche privazione della primissima triade del bene: volontà, potenza, attività.

Il bene infatti è per sua natura volontario, potente, attivo; mentre il male è involontario, debole, inerte. Nessuno infatti vuole ciò che è atto a distruggere ogni cosa, né è proprio della potenza distruggere chi la possiede, né dell'attività avere un'esistenza che non corrisponde a una potenza. Ma come si desiderano i mali quando hanno l'apparenza dei beni, e così il male è apparentemente voluto — lo diciamo voluto a causa della mescolanza col bene —, così anche la potenza e l'attività nel male sono solo apparenti, giacché il male non esiste per sé né in quanto tale, ma viene dal di fuori nel soggetto in cui è presente e rispetto al quale si dice essere, appunto, male.

E mi sembra che anche Socrate, nel *Teeteto*, la pensi in questo modo quando dimostra — a quanti son capaci d'intenderlo — che il male non è né privazione del bene né il suo contrario. Non è privazione, infatti, la capacità di un soggetto di fare alcunché o — in generale — la capacità di

[155] Riferimento alla dottrina socratico-platonica dell'involontarietà del male, spesso richiamata e dibattuta nel *Corpus* platonico (cfr. *Apol.* 37 a; *Prot.* 345 d, 358 c-d; *Gorg.* 488 a, 509 e; *Men.* 77 d-e; *Resp.* I 336 e, II 381 c, 382 a, III 413 a; *Soph.* 228 c, 230 a; *Phileb.* 22 b; *Tim.* 86 d; *Leg.* I 646 b-c, V 731 c, 734 b, IX 860 d).

fare; e non è contrario ciò che — in sé considerato — non ha né la potenza né l'attività: e pertanto egli chiama il male semplicemente « subcontrario » [156], poiché esso è in sé privazione, non tuttavia privazione totale, poiché il male assume la parte di contrario (del bene) in quanto partecipa insieme dello stato e della potenza e dell'attività che dal bene provengono; ed esso non è privazione assoluta, né contrario ma « subcontrario » del bene. Il che significa — per coloro che sono abituati a intendere in modo non vano questo termine — una sorta di quasi-esistenza della realtà.

Abbiamo così chiaramente mostrato che cosa è il male e quale ne è la natura, la forma d'esistenza e l'origine.

55. Dobbiamo ora trattare delle varie specie di male, quali e quante esse sono.

Abbiamo detto sopra [157] che c'è un male delle anime e un male dei corpi, e che il male delle anime è di due specie: uno che attiene alla forma irrazionale di vita, l'altro alla ragione. Bisogna ora ripetere che ci sono tre specie di soggetti nei quali si attacca il male: l'anima particolare, l'immagine d'anima [158] e il corpo come ente particolare.

Ora, se per l'anima superiore il bene è ciò che è conforme all'intelligenza la quale infatti viene prima di essa, e se per l'anima irrazionale esso è ciò che è conforme alla ragione — ad ogni essere infatti il bene deriva dall'essere immediatamente superiore — e se per il corpo esso è ciò che è conforme alla natura, in quanto questa è per il corpo principio di movimento, allora il male per l'anima razionale deve necessariamente rivolgersi contro l'intelligenza, in quanto è subcontrario di ciò che è conforme all'intelligenza. Per l'anima irrazionale invece il male deve rivolgersi contro la ragione, in quanto il bene è — per essa — ciò che è conforme alla ragione. Infine per il corpo il male deve rivolgersi contro la natura [in quanto per esso il bene consiste in ciò che è conforme a natura].

156 Plat., *Theaet.* 176 a.
157 Cfr. *supra*, 39.
158 Cfr. *supra*, 25.

Queste tre specie di male insorgono in tre diverse nature, in quanto queste siano suscettibili d'indebolirsi per un parziale scadimento della propria sostanza. Infatti — come si è ripetutamente detto — gli esseri che sono totalità conservano eternamente il bene loro proprio, mentre il male si trova qui, ossia negli esseri particolari e individuali, nei quali si verifica un manco di potenza per lo scadimento della loro sostanza e la tendenza alla divisione in seguito all'attenuazione della loro unità.

56. Insomma, c'è un male delle anime e uno dei corpi, reciprocamente distinti.

Il male delle anime è di due specie: il male come malattia e il male come bruttezza, come afferma da qualche parte lo Straniero d'Elea [159]. La bruttezza è ignoranza e privazione d'intelligenza, mentre la malattia è dissidio interno all'anima e carenza di vita razionale.

Il male sarà così di tre specie [160], ciascuna delle quali si dividerà in due. Infatti, altra è la bruttezza riguardante il pensiero discorsivo, altra quella riguardante l'opinione, poiché anche la conoscenza ha forme diverse e le sue deficienze possono riguardare ora la scienza ora l'arte.

Inoltre, diversa è anche la malattia, a seconda che riguardi le conoscenze o gli impulsi: gli appetiti infatti non sono conformi alla ragione e molti di essi sono legati ai sensi e all'immaginazione [161]. A coloro la cui vita consiste nell'azione sono d'ostacolo gli appetiti; a quelli invece che vivono una vita dedita alla contemplazione è d'ostacolo l'immaginazione che — intromettendosi — sottrae a quella quanto possiede di puro e d'immateriale.

Anche l'innaturalità è di due specie: infatti, come bruttezza che affligge il corpo essa è contro natura — essendo debolezza e difetto di forma — e così pure come malattia, che è dissoluzione dell'ordine e dell'armonia del corpo.

[159] Cfr. Plat., *Soph.* 228 e.

[160] Secondo che si oppone alla natura, all'anima o all'intelligenza (cfr. *infra*, 57).

[161] Cfr. Plot., *Enn.* I 2, 5, 20.

57. Ecco dunque in quanti modi va diviso il male, poiché anche la misura degli esseri si fonda su questi tre princìpi: la natura, l'anima, l'intelligenza.

L'assenza di misura è privazione o delle ragioni che sono nella natura o di quelle che sono nell'anima o infine di quelle che sono nell'intelligenza e da queste prodotte.

E infatti ciò che ordina primariamente ogni cosa è migliore — per la sua primalità — di ciò che viene ordinato (intendo con ciò il primo degli ordinatori di ciascuna cosa). E questo è la natura nei corpi, la ragione nelle forme irrazionali di vita, [l'intelligenza nelle forme razionali] e [nelle forme intellettuali di vita] ciò che è prima di queste: il bene.

Per le immagini d'anime [162] il principio ordinatore si mostra sia per mezzo dell'anima superiore — per tutte quelle che da questa dipendono — sia per mezzo di un principio esterno dal quale proviene il bene per gli esseri che sono governati dalla provvidenza. Per quanto riguarda i corpi infine, il bene per gli uni deriva dalla natura particolare, per gli altri da quella totale [163].

V

58. Qualcuno potrebbe ora trovarsi nell'incertezza sul come e il perché dei mali, una volta che esiste la provvidenza [164]. Infatti, se esiste il male, come potrebbe esso non opporsi a quell'essere che provvede in vista del bene? E se l'universo è pieno della provvidenza, come può tra gli esseri esistere il male?

Alcuni hanno avanzato l'una o l'altra di queste due tesi: o che non tutto proviene dalla provvidenza, se esiste il male; o [che il male non esiste], se tutto proviene dalla provvidenza e dal bene. Questo dilemma turba in effetti l'anima.

[162] Cfr. *supra*, 25.

[163] Il testo alla fine del paragrafo presenta lacune che ne rendono problematica e, in ogni caso, ipotetica l'interpretazione. Per la ricostituzione del testo e la relativa interpretazione, seguiamo Isaac.

[164] Cfr. *supra*, Op. I (*de decem dub.*), 26.

Ma forse è possibile intravederne una soluzione, in base alla quale la contraddizione sarebbe risolta.

E anzitutto, se il male presente nelle anime esistesse in sé — non commisto al suo contrario e in nessun modo partecipe di questo — se esso fosse assolutamente oscuro e nient'altro che tenebra, allora forse potrebbe essere di ostacolo all'opera della provvidenza dalla quale provengono « tutti i beni e nessun male » [165].

Ma se, come spesso si è detto [166], questo male è anche buono, se non è un male immisto e neppure in sé e per sé male, se è male per certi aspetti ma non assolutamente, allora non si deve — a causa della sua partecipazione al bene — né negargli l'esistenza in quanto male né — a causa della sua natura malvagia — negare il fatto che tutte le cose possano essere o diventare buone, compreso lui stesso. Insomma non è la stessa cosa dire che dio è causa di tutto e dire che solo lui è causa di tutto [167]. La prima proposizione è vera, la seconda no. E infatti, l'intelligenza è causa degli esseri che vengono dopo di essa, e l'anima di ciò che ad essa segue, la natura è causa dei corpi e di tutto ciò che è in essi.

E ciascuno di questi princìpi agisce in modo diverso: l'uno secondo il modo della primalità e dell'unità, l'altro secondo quello dell'eternità, l'altro ancora secondo il moto autonomo, l'altro infine per necessità [168]. E il principio che agisce intellegibilmente non è identico a quello che viene prima di lui né a quello che gli è secondo, in quanto secondo.

Pertanto, se ogni cosa proviene dalla provvidenza e nessuna è malvagia, in quanto esiste e deriva dalla provvidenza, che c'è di strano nel fatto che il male trovi posto tra gli enti, in quanto proviene dall'anima, e che la stessa cosa sia male per gli esseri singolari, bene invece per quelli universali? [169] E ancor di più: che essa sia un male per gli esseri singolari, in quanto proviene da essi, e non sia invece un

165 Cfr. Plat., *Tim.* 30 a.

166 Cfr. *supra*, 37.

167 Cfr. *supra*, 3.

168 Questi quattro modi sono rispettivamente quelli dell'uno, dell'intelligenza, dell'anima e della natura.

169 Cfr. *infra*, 60; Plot., *Enn.* III 2, 1, 17.

male in quanto proviene dagli esseri universali? Giacché non solo l'attività ma anche l'agente trae il proprio bene dalla provvidenza.

Ecco dunque in che senso il bene esiste in essi, cioè nei mali dell'anima: e così si potrà aver fiducia nella provvidenza la quale non consentirà che alcuno di essi non abbia parte di lei stessa. Bisogna dunque anche qui distinguere due specie di questi mali: gli uni interni all'anima stessa e ad essa pertinenti, come ad esempio quelli che consistono in rappresentazioni sconvenienti o in cattivi assentimenti o in scelte comunque riprovevoli; gli altri invece sono mali esteriori, consistenti in azioni diverse compiute per ira o per concupiscenza.

59. Tutti questi mali posseggono dunque in vario modo parte di bene. E infatti essi si producono per l'altrui punizione e l'azione si compie in rapporto al merito, e agir male nei confronti di chi ha bisogno di subire una punizione non è la stessa cosa che agir male in qualunque circostanza [170].

Questi mali sono dunque dei beni sia per chi li subisce che per chi li compie, in quanto si compiono in riferimento al Tutto. In quanto invece l'agente opera da sé e non si conforma al Tutto, ciò è un male e la sua anima, in tal caso, ha portato a compimento un progetto sconveniente a se stessa e non nobile. Ma per chi lo subisce, questo male rappresenta invece il principio della salvezza. Per molti infatti il male progettato — poiché resta nell'interiorità dell'anima — rimane nascosto e assume l'apparenza del bene, pur essendo turpe e sconveniente; una volta compiuto, invece, esso si manifesta nella sua vera natura [171]. Ciò è provato dal rimorso e dalla consapevolezza dell'anima la quale — per così dire — si rimprovera il suo stesso comportamento. Anche le arti mediche, infatti, portano alla luce, attraverso l'incisione delle piaghe, l'affezione e la causa internamente nascosta che produce la malattia, offrendo così un'immagine dell'opera della provvidenza la quale consente che le anime siano prese dalle passioni e compiano azioni malvagie affinché — una volta libe-

170 Cfr. *supra*, 7.
171 Cfr. Op. I (*de decem dub.*), 37.

rate dal frutto dell'angoscia che portano in sé e dallo stato di interna, maligna tumescenza — inizino un periodo e un genere di vita migliori.

E tutte le passioni che albergano dentro l'anima che è artefice del suo stesso male hanno una parte di bene, in quanto spingono sempre l'anima stessa ad una sorte che le è conveniente; infatti all'anima che ha scelto il peggio non è consentito di restare tra le migliori, ma viene subito spinta verso la tenebra e la turpitudine. E non solo le azioni ma — a prescindere da queste — anche le scelte delle anime portano in se stesse la loro ricompensa: ogni scelta infatti porta l'anima verso ciò che le è simile. Pertanto, se il genere di male, di bruttezza e di empietà che è nell'anima spinge questa verso ciò che ad esso è simile, l'anima ne trae subito un bene sotto forma di punizione da parte della provvidenza. E così questa legge imperante sulle anime conduce ciascuna di esse verso la sorte a lei conveniente. L'una diffonde la vita mentre l'altra si unisce a ciò che le è simile [172]. E ciò significa un'esistenza proporzionata al merito e dunque secondo giustizia. Il che equivale ancora a un dono della provvidenza, e dunque a un bene.

Se infatti fosse consentito anche alle anime che peccano di dimorare nel luogo superiore — cosa che non è lecito neppure esprimere con parole — la scelta compiuta non apporterebbe ad esse alcun vantaggio: essendo semplicemente malvagia, essa sarebbe assolutamente empia e ingiusta. Ma se la scelta allontana l'anima che l'ha compiuta da ciò che è migliore, allora essa possiede — per ciò stesso — il bene commisto al male: ogni anima infatti tende per natura verso l'alto. Una volta che esse cadono giù, appare manifesta la bruttezza della loro condotta di vita. E la caduta è ineluttabile per ogni anima che non agisce secondo l'intelligenza; ma tale caduta è più o meno precipite per le anime, in rapporto alla diversa scelta da esse compiuta.

[172] La diffusione della vita (*probolē*) è funzione dell'anima che vive in comunione col divino, mentre l'anima che ha dentro di sé il male scende verso il mondo dell'imperfezione e della materia.

60. Ma in che modo il male dei corpi può anche essere un bene? Forse perché, esistendo dal punto di vista del Tutto, esso è conforme a natura, mentre dal punto di vista del particolare esso è contro natura? O meglio: perché è conforme a natura anche dal punto di vista della parte, in quanto concorre al Tutto, e contrario a natura in quanto — allontanandosi dal Tutto — esso si divide?

E in effetti anche il male dei corpi è duplice: il male come bruttezza e il male come malattia [173]. Io chiamo bruttezze tutte le cose che sono contro natura, pur senza essere malattie: così, ad esempio, i mostri sono bruttezze della natura. E di questi mali la bruttezza è conforme alla natura universale, in quanto anch'essa comporta ragione e forma, [mentre è contraria alla natura particolare]. Infatti, in una natura particolare esiste una sola ragione, e ciò che è contrario a questa è anche contrario a quella natura particolare. Nella natura universale, invece, tutte le ragioni e le forme esistono naturalmente, e ora da un'unica forma nasce un unico essere (detto più precisamente: l'uomo genera un altro uomo) [174], ora invece da una sola forma nascono molti esseri: infatti una sola è la ragione della figura mentre sono molte le figure reali. Ora da molte forme nasce un solo essere, come accade nelle commistioni delle forme nella materia — che sembrano essere delle mostruosità rispetto a una natura indivisa, aspirante ad essere dominata da una sola forma e sussistente secondo un'unica forma — ora infine da molte forme nascono molti esseri: e infatti eguaglianza e ineguaglianza sussistono in molti esseri. Dunque tutte le forme — sia le miste che le immiste — sono conformi alla natura e scaturiscono da ragioni interne alla natura, esistendo tutte quante in essa.

Ma la malattia è in altro modo conforme a natura, poiché ogni essere è generato nel duplice modo che si è detto: nella natura particolare e in quella universale. L'azione corruttrice della malattia è infatti conforme alla natura universale ma contraria alla natura particolare. Infatti l'essere nel quale si

[173] Cfr. Plat., *Soph.* 228 a.

[174] Formula aristotelica. Cfr. *Phys.* II 2, 194 b 13; 7, 198 a 27; *Met.* VII 7, 1032 a 25, XII 5, 1071 a 20.

muta ciò che si corrompe, possiede la forma e la ragione della natura universale, poiché questa forma è contraria alla natura della cosa che si corrompe e non viene da quest'ultima ma dalla prima natura.

E così, in quanto si compie secondo la natura universale, il mutamento è ad essa conforme e — come tale — alcuni esseri corrompe, altri fa nascere; ma in quanto vi è una sola ragione nell'essere che muta, il mutamento è contro natura: giacché, in quanto tocca un essere nella sua interezza, il mutamento è contro natura — ogni essere infatti è un tutto secondo la ragione in esso immanente —; invece, in quanto lo coglie come parte, il mutamento è conforme a natura: giacché, in rapporto al Tutto, ogni essere nasce dalla corruzione di un altro essere e a sua volta si corrompe per consentire la nascita di un altro essere ancora.

61. Dunque il male dei corpi non è immisto, ma ora è male in quanto non proviene dall'alto, ora è bene in quanto proviene dalla provvidenza naturale. Insomma, per degli esseri la cui generazione avviene a opera del bene, come è possibile dire che respingono totalmente il bene e restano esclusi dalla partecipazione alla sua natura?

Non è possibile infatti che il male esista senza mostrarsi insieme coi caratteri del suo contrario, il bene, giacché tutto esiste in virtù del bene, compreso lo stesso male. Ma allora tutte le cose esistono per il bene e il divino non è causa dei mali. In nessun modo infatti il male in quanto male proviene da lassù, ma da cause diverse la cui attività produttrice procede — come si è detto — non da potenza ma da debolezza.

Mi sembra questa la ragione per la quale Platone afferma che « tutte le cose sono disposte intorno al Re dell'universo e tutte esistono grazie a Lui » [175], comprese le cose non buone, giacché anche queste si mostrano coi caratteri del bene e rientrano nel novero degli enti. Similmente egli chiama il divino causa di tutte le cose buone [176] e non semplicemente causa di tutto, in quanto esso non è causa dei mali: ché anzi

[175] Plat., *Ep.* II 312 e 1-2; Plot., *Enn.* VI 7, 42, 10.
[176] Plat., *Ep.* II 312 e 2-3.

di questi non è causa, ma è causa di tutto ciò che esiste. E dei mali è causa in quanto esistono e ciascuno di essi è un bene.

Ora, se è giusto ciò che diciamo e se tutto proviene dalla provvidenza, allora anche il male trova posto tra gli enti. E così si può dire che gli dèi creano anche il male ma in quanto bene e lo conoscono in quanto hanno di tutte le cose una conoscenza unitaria: conoscono infatti nel modo dell'indivisibile le cose divisibili, nel modo del bene i mali, nel modo dell'unità la molteplicità. Altra è infatti la conoscenza dell'anima, altra quella della natura intellettiva, altra ancora quella degli stessi dèi. L'una è automoventesi, l'altra è eterna, l'ultima infine è ineffabile e unitaria, perché essa, grazie all'Uno, tutto conosce e produce.

INDICE

Introduzione di Luciano Montoneri VII

Avvertenza XVIII

I. Dieci problemi sulla provvidenza 3

II. Lettera all'ingegnere Teodoro sulla provvidenza, il destino e la libertà dell'uomo 79

III. Sull'esistenza del male 133